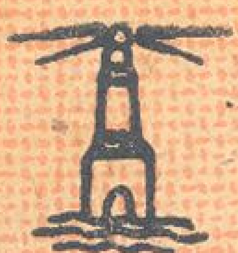
المكتبة الفلسفية

فخر الدين الرازى

بقلم

الدكتور فتح الله خليف



دار المعارف بمصر



الفصل الأول

فخر الدين الرازى : الرجل وأعماله

١ — تباين الناس فيه

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يبعث لهذه الأمة فى كل مائة سنة من يجدد لها دينها »(١) . قيل(٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١هـ/٧٢٠م) ، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعى (المتوفى ٢٠٤ هـ/٨٢٠ م) ، وعلى الثالثة أحمد بن سريج (المتوفى ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) ، وعلى الرابعة أبو بكر الباقلانى (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالى (المتوفى ٥٠٥ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الرى فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازى) قد التفت عن السنة ، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو» (٣) . وفى رأى ابن حجر

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :
Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Livraison XVIII., vol 3 p 2

(٢) الخوانسارى ، محمد باقر زين العابدين ، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ — ١٨٨٨ م .

(٣) الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٠١ تحقيق H. Ritter, Even Dedering ، استانبول ودمشق ١٩٣١ — ١٩٥٩ .

العسقلانى أن الرازى « له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة »(١) . وقيل إن سراج الدين السرمياحى المغربى قال فى حق الرازى : « يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء »(٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسى : «كان يقرر فى مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة ، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالاشارة »(٣) ، أو كما قال بعضهم : « يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة »(٤) . أما الشهرزورى فيرى أن الرازى « شيخ مسكين متحير فى مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشواء .... لم يظفر بالحكمة على جليّها » (٥)

كيف نفسر هذه الآراء المتباينـة حول الرازى ؟ هل نفسرها فى ضوء هذه العبارة اللطيفة التى ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضى الله عنه قال : يهلك فى

---

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آباد ١٣٣٠ — ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ، ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسى ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذيل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ — ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلانى لسان الميزان جـ ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

فتيان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين وشرف الدنيا » (١) . ولا شى أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس فى فيلسوفنا .

أما نباهة الرازى فقد شهد له بها من لا ترد لهم شهادة ، شهد له محيى الدين بن عربى شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه إليه رسالة يقول فيها : « وقد وقفت على بعض تواليفك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما منحكه من الفكر الجيد »(٢) ، ورجاه سلوك الطريقة قائلا : « ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة »(٣) . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف .

بل إن الذين وصفوا الرازى بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهرزورى يقول : وأعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جليتها إلا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء »(٤) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازى مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمذانى من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان ألجايتو ،

---

(١) أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ — ١٩٤٦ .

(٢) ابن عربى ، محيى الدين ، رسالة إلى الامام الرازى ص ١ ضمن مجموعة رسائل بن عربى ج ١ ، حيدر آباد ١٣٦٧ — ١٩٣٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩

ذلك الأمير المستنير ، يكرر لى دائماً ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لابد أن أكون عرضة لذلك ما دمت أحتل منصباً هاماً ، وأملك ثروة ضخمة »(١).

وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولجانا . نعم ، لم يشغل الرازى منصباً رسمياً طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضان السلطة والسلاطين ، وبلغ من منزلته عندهم أنه كان يأمرهم فيأتمروا(٢) ، ويعنفهم أحياناً فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجىء إلى حلقة درسه فيمتثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لإقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه(٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخامتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمة أيضاً هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بغل... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ،

---

(١) الهمذانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ المجلد الثانى ص ١٥٩ ، ترجمة عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٤ ؛ الشهرزورى ، روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ؛ ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ — ١٨٨٢ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٤ .

(٥) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٦ .

(٦) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

ولما وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيّها فى خوارزم ، وهو من الأمر الغريب بالنسبة إلى مثل هذا الرجل فى الحسب »(١) . وقيل إنه خلف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أو حياته فقيراً ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) . وترجع أسباب ثروته إلى أمور ثلاثة : أولها مؤلفاته ، لا سيا بعد أن ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، وربما يفسر لنا هذا سبب إقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات العديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر المؤرخون سبباً ثالثاً مؤداة أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة ضخمة وله ابنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ابنان هما ضياء الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج ابنتيه لولدى فخر الدين ،

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ؛ أبو شامة المقدسى ، تراجم رجا القرنين السادس والسابع ص ٦٨ .

(٣) طاش كوبرى زاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ١٣٢٩—١٩١١ ؛ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ، القاهرة ١٣٢٤ — ١٩٠٦ .

(٤) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ ؛ الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٥ ص ٢١ القاهرة ١٣٥١ — ١٩٣٢ ؛ ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ — ١٨٩٢ .

ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع أمواله (١) . وفى رأى اليافعى أن استيلاء الرازى على ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن نقف عند النصوص أنفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف من شدة تباينها وتعارضها ، ونقرب من وجهات النظر المتضاربة حول منزلة الرازى .

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سنداً للبحث عن مجدد للدين على رأس كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه . جاء فى طبقات السبكى : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها . وفى لفظ آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) . وقيل إن الإمام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت فى سنة مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم: عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فإذا هو رجـل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم: محمد بن إدريس الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلا ليس من أهل بيت رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم يجدوا رجلا من أهل

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ؛ الصفدى ؛ الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة مكتبة جامعة كيمبردج رقم (a) 79 — 1178

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية ج ، ص ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤

بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الإمام الشافعى (١) . ولذلك قدموا ابن سريج على الأشعرى . وبدأت الخلافات أيضاً حول أسماء المجددين كل مائة عام . فعلى رأس المائة الرابعة تتردد الأسماء الآتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الأستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكى ، القاضى أبو بكر الباقلانى ، كما يتردد اسم الإمام الرافعى مع فخر الدين الرازى على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبى حسما لهذه الخلافات أن « من » للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج فى الفقه والأشعرى فى أصول الدين والنسائى فى الحديث ، وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغنى فى الحديث والإمام فخر الدين الرازى فى الكلام (٣) .

ولا شك أن هذه الاختلافات فى الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذى اتخذ سنداً لوضع الرازى على رأس المائة السادسة ليجدد للأمة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان فى حد ذاته — بصرف النظر عن مدى صحته — مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام إزاء الرازى ومنزلته ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالى .

أما الاتهامات التى وجهت ضد الرازى وعقيدته فهى اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل فى هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ١ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ، ص ٨٩ .

السهروردى وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالى وأحرقت كتبه (١) . فاتهام ابن جبير للرازى بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع ، هو عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالى : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر »(٢) ولم يشفع للغزالى عند ابن تيمية اعترافاته فى المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازى بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى شائع . قيل إن أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له : « ويحك ، ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات »(٣) . وعابوا على الغزالى صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيباً محكماً مقارناً التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر عليه بعض الناس مبالغته فى تقرير حججهم وقالوا : « هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها »(٤) ويعترف الرازى صراحة باتباع هذا المنهج فيقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية الأصول « إن كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الأسئلة والجوابات ، والتعمق فى بحار المشكلات

---

(١) الهمذانى ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ — ١٩٠٣ .

(٣) الغزالى ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٥ ، القاهرة بدون تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالى ، المنقذ ص ٣٤ .

على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فإنى إنما أوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث نقاوته ، حتى أنى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه فى نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع والطاعة .....»(١)

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنى به يجد فى دفاع الغزالى ما يكفيه مؤونة الرد . يعترف الغزالى بأن الإمام أحمد بن حنبل على حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، فإذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازى كان يكتفى فى الرد بالاشارة فلعل خير من أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسياً لطيفاً هو الطوفى حيث يقول « ولعمرى إن هذا دأبه فى كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس (فى عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله ؛ لأنه لو كان اختار قولا أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالا فى دليل الخصم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شىء من القوى ،

(١) الرازى ، فخر الدين ، نهاية العقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالى ، المنقذ ، ص ٣٥ .

ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية »(١) .

أما اتهام الشهرزورى للرازى بأنه شيخ مسكين متحير فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها ، فإنه اتهام أملته عصبية الشهر زورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الإشراقية .

نعود بعد هذه الجولة لنزيد الأمر وضوحاً وجلاء حول شخصية الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢ — اسمه ومولده

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الأصل ، الرازى المولد ، الملقب بابن الخطيب ، الإمام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع نسبه إلى أبى بكر الصديق (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م وقيل ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ؛ فوالده الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزاً كثيراً وصار قليل المثل ، وكان يدرس بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى تلك النواحى »(٤) . وقيل إنه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين ، أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر فى العلم ، وكان كثير الإزراء

---

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان جـ ٤ ، ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ ؛ الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٤٨ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٥ .

بأخيه فخر الدين لا سيما بعد أن ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفي حسده وغيرته من أخيه فكان يقول : فما للناس يقولون : فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعهم يقولون : ركن الدين »(١) فإن كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! وإذا كانت منزلة الرازى بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد فى صدر أخيه وأقرب الناس إليه فأولى أن تحركها فى صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعنين فيه وفى عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حداً جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين فى أحد القلاع فاعتقله السلطان إلى أن قضى نحبه فى معتقله(٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازى تجاه أخيه يدل على غلظ فى القلب وجحد لروابط الدم والأسرة. فإن كان الرازى قد لجأ إلى السلطان فى تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لانستبعد تآمر الرازى وسعيه لدى السلطان لقتل الشيخ مجد الدين البغدادى بعد أن استعرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانسارى : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادى الواعظ المشتهر فى ذلك الزمان مشاحنات شديدة ومباعدات مديدة بحيث انجر الأمر بينهما إلى أن صدر حكم السلطان بإغراق ذلك الرجل فى الماء بعد سعى بعض تلامذة الإمام فخر الدين الرازى عنده فى ذلك »(٣) .

٣ — ثقافته

تدل الأعمال التى خلفها لنا الرازى على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة

---

(١) ابن ابى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٢٥ — ٦ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩١ .

فى عصره ، وأنه لم يترك علما من العلوم أو فنا من الفنون إلا وتعلمه وصنف فيه . درس اللغة العربية وآدابها ، واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض الشعر أحياناً بهما ، يقول الصفدى : « له شعر بالعربى ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسى لعله يكون مجيداً فيه » (١) ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب وذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى النظر فى صناعة الطب الطبيب المشهور شرحاً على « قانون » ابن سينـا فى الطب ومباحثها » (٢) . وقيل إنه كتب لعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن سينا فى الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسى اعترافا له بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفاً عليه وهو فى طريقه إلى بلاد ما وراء النهر (٣) .

واشتغل الرازى بالكيمياء ولكنه لم يصب فيه نجاحاً ، وفى ذلك يقول ابن القفطى : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع فى ذلك ما لا كثيراً ولم يحصل على طائل » (٤) . وعرف السحر والفراسة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تتلمذ الرازى فى أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل عليه فى علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر اليافعى أن فخر الدين الرازى قال فى كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، وهو على إمام الحرمين

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليبزج ١٣٢٠ — ١٩١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

أبو المعالى (الجوينى) ، وهو على الأستاذ أبى اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ أبى الحسن الباهلى ، وهو على شيخ أهل السنة أبى الحسن على بن بن اسماعيل الأشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . أما اشتغاله فى فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى يزيد المروزى ، وهو على أبى اسحق المروزى وهو على أبى العباس ابن سريج ، وهو على أبى القاسم الأنماطى ، وهو على ابراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى المطلبى رضى الله عنه تعالى »(١) ففخر الدين الرازى فى الكلام على مذهب الأشعرى وفى الفقه على مذهب الشافعى ، وإن كان قد استدرك على الأشعرية والشافعية جميعاً ورد عليهما فى كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمنانى وتفقه عليه (٣) ، ثم اتجه إلى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان أستاذه فى هذه الدراسات مجد الدين الجيلى ، وهو الأستاذ الذى تخرج فى حلقته شهاب الدين السهرورد الذى قتل متهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازى مجد الدين الجيلى وسافر معه إلى مراغة حين دعى للوعظ والتدريس بها ، فاستمع

---

(١) اليافعى ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمبردج (a) 79 — 1178 .

(٢) أنظر كتابنا : Kholeif, *A study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana*, Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.

(٣) أنظر الخوانسارى روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ؛ الصفدى الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ؛ السبكى طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ — ٤٢٨ .

الرازى له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابى . وكان الرازى قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ، والمستصفى للغزالى (١) ، ويصف الصفدى مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الأدلة والبراهين »(٢) ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه كان شديد الحرص جداً فى سائر العلوم الشرعية والحكمية (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده فى إحدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوما فوجده باكيا حزيناً فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد فى بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع إلى بعض كلام المحصلين فيها ، فرأيت أن اعتقادى كان باطلا فى هذه المدة ، فما يؤمننى أن يكون جميع علومى بهذه الصفة »(٤) .

٤ — رحلاته

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصفدى الوافى بالوفيات ، جـ ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

مناظرات (١) أدت إلى خروجه من البلد (٢) ، فعاد إلى الري ثم توجه إلى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (٣) . ومن المرجح أن يكون الرازي قد قام برحلته هذه في حدود عام ٥٨٠ / ١١٨٤ فإن ابن القفطي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي بسرخس قاصداً ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ (٤) . هذا فضلا عن أن الرازي يخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٦ م (٥) . ومن المرجح أيضاً أن بقاء الرازي في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف أئذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين(٦) ، أم أنه لم يجد عند بني مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطي (٧) . على أية حال لم يطب عيش الرازي في بلاد ما وراء النهر فعاد إلى الري . ولازم الأسفار فذهب إلى السلطان شهاب الدين الغوري صاحب عزته فبالغ في إكرامه والإنعام عليه ، وقربه

---

(١) See, Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-Din al Razi, *Der Islam*, pp. 213 - 47. strassburg, 1912.

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٥ ؛ طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة جـ ١ ، ص ٤٤٦ .

(٣) أنظر كتابنا : Kholeif, *A study on Fakhr al Din al-Razi and his controversies in Transoxiana.*

(٤) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٥) Kholeif, *A study on Fakhr al-Din al - Razi* p. 32.

(٦) الصفدي ، الوافي بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٤٨ ؛ الخوانساري ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ .

(٧) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياث الدين (١) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التى أدت إلى خروج الرازى من البلاد (٢) . فمن جهة استطاع الرازى أن يحول غياث الدين عن الاعتقاد فى مذهب الكرامية الذى كان يسود هذه البلاد ، فعظم ذلك على الكرامية واتباعهم (٣) ، ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاء الملك ضياء الدين — وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته — لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٤) .

عاد الرازى إلى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازى الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبنى وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل إن الرازى كان يغلظ عليه فى الخطاب فى بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلمه ، وقيل إنه أوفد الرازى فى سفارة إلى الهند (٥) . ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف إذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ؛ فإن المصادر التى بين أيدينا لا تذكر شيئاً أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته إلى الهند إلا عند الصفدى وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التى عقدها فى بلاد ما وراء

(١) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، أبو الحسن محمد بن محمد الشيبانى ، الكامل جـ ١٢ ص ٥٩ ، القاهرة ١٣٠٣ — ١٨٥٨ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن الأثير ، الكامل جـ ١٢ ص ٥٩

(٥) الصفدى ، الوفى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ .

النهر حيث تحمل العنوان الآتى : « مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته إلى سمرقند ثم جهة الهند »(١) .

ثم انتهى المطاف بالرازى إلى هراة حيث قصدها فى حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازى هراة وملك فيها العقار ، وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام . حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى إلى هراة قال : « وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه إكراماً كثيراً ، ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه (٢) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الإجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديراً له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فإن غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الإمام (٣) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طعما فى حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا

---

(١) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ص ٥ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢٣ ؛ الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ — ١٩١ .

مليئة بالإهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امرأته ، فلما قرأها قال : « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فإنه شعبة من الجنون، ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء إلا من عصمها الله ، وأنا شيخ، ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه ، وأما أنا فوالله لا قلت إن البارى سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته »(١) .
وبلغت متاعبه فى هراة إلى حد أن أنشد يوما معاتبا أهلها :

المرء ما دام حيا يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (٢)

٥ — صفاته وخلقه

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة الناس له وحقدهم عليه . قيل إنه نظم هذين البيتين يصف فيهما خلقه .

أشكو إلى الله من خلق يغيرنى ويمحق النور من عقلى ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب محكمة تبدو فتنمو فتغوينى فترضينى (٣)

إن صح هذا فان الرجل يكون جديراً بالعطف والرثاء على هذا المزاج الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن يملك له دفعا . ونحن أمام اعترافه هذا لا نملك إلا أن نلتمس له العذر على شراسة أخلاقه ، وايذائه

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة مفتاح السعادة ج ١ ص ٤٤٩ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

لتلاميذه ، ولمن باحثهم من العلماء ، ولحبه الجاه والباه (١) . ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل إنه كان فى غاية صباحه المنظر ، ووقوراً محتشما ، فى صورته فخامة ، له جلالة وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن . ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر الرأس ، وكان فى صوته فخامة (٢) .

وكأى إنسان لا تخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما غلظ ، وكثيراً ما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظ على المنبر فيبكى و يكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم(٣) .

٦ — وصيته ووفاته

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى يقول : ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى »(٤) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية إقدام العقـــول عقـــــال   وأكثر سعى العالمين ضلال (٥)

---

(١) الشهر زورى، روضة الافراح، الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩١ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٢ ص ٢٥٢ ، ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ، ص ٢١ .

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٤) ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ، ص ٢٢ .

(٥) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ٢٣ ؛ السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٤١ .

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم والتوبة جاء فيها : « يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى ، وهو (فى) أول عهده بالآخره وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل آبق .... اعلموأنى كنت رجلا محباً للعلم ، فكنت أكتب فى كل شىء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلا ، إلا أن الذى نطق به فى الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة المتحيزات ، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجودة ووحدته وبراءته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال . والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إنىأرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فكل ما مدته قلمى وأوخطر ببالى فاستشهد وأقول : إن علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بى ما أنا أهله ، وإن علمت منى أنى ماسعيت إلا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين

ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول ديني متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابي القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما ... »(١)

وطلب في آخر الوصية إخفاء خبر موته خوفاً من أن يمثل اعداؤه بجثته . وفي يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آزار) ١٢١٠ م) أسلم الرازي الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (٢) .

٧ — أعماله ومؤلفاته

لا يسع الإنسان إلا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التي خلفها لنا الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال . لقد تقضت حياة الرجل — رغم ما فيها من متاعب وأسفار — في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله انني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل ، فإن الوقت والزمان عزيز »(٣) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضاً حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه (٢) ، ومنهم من قال بأن « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس»(٣) ، وأنة صنف في علوم كان جاهلا فيها . ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت في البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس أقبلوا عليها واشتغلوا بها .

---

(١) السبكي ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٨ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان جـ ١ ، ص ٦٠٢ .

(٣) الشهر زوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٤) الخوانساري ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩١ .

ويصف الصفدى المنهج الذى سار عليه فى كتاباته ومؤلفاته فيقول : « يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ، وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم ، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له القواعد ، وانحصرت معه المسائل » (٤) لكن هذا المنهج لا يخلو من عيب الاطناب الشديد ، وإغراق القارىء فى لجة من المسائل المتشابكة فيختلط عليه الأمر. وأنا اعترف هنا — من خلال تجربتى مع الرازى ومؤلفاته — بأننى كثيراً ما عجزت عن متابعة الرازى وفهمه فى بعض المسائل نظراً لهذا الاطناب والإغراق فى التفريعات. ولقد صدق الغزالى حين قال « فرب كلام يزيده الاطناب والتقرير غموضاً »(٥) والحق أننى كنت كلما عجزت عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالى فى هذه المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ، فينفتح أمامى ما استغلق على عند الرازى . ذلك فى رأيى أهم ما يميز كتابة الغزالى عن الرازى ، فعند الغزالى نجد الوضوح والدقة وشخصية الغزالى السمحة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازى الحادة المتحدية دائماً . وعندما يختصر مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ إلى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى . اختصر الرازى كتابه المسمى « نهاية العقول فى دراية الأصول » فى كتابه المسمى « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » فكتب نصير الدين الطوسى شرحاً على « المحصل » قدم له بقوله : « والمعتمد عليه فى إصابة اليقين بطائل لا يحظى ؛ بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر

(١) الصفدى ، الواقى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٨ .

بالصواب »(١) .

ويبدو أن عبارة الخوانسارى — « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس » — تنطوى على قدكبير من الصحة ، لأن الرازى نفسه يعترف بذلك فى شعره :

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)

وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر من مائة كتاب فى مختلف العلوم والفنون المعروفة فى عصره (٣). كتب فى اللغة العربية وآدابها والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة كما صنف فى الطب والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة والقيافة ، ويقال إنه صنف فى السحر والتنجيم . وقد أفراد الرازى لكل فن من هذه الفنون كتباً خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازى منصبة على الكلام والفلسفة حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية فى كتاباته فى الفقه وأصوله وتفسير القرآن .

---

(١) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٣ ، مطبوع على هامش المحصل للرازى القاهرة ١٣٢٣ — ١٩٠٥ .

(٢) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٢٣ .

(٣) أنظر قائمة مؤلفات الرازى فى آخر الكتاب .

الفصل الثانى

الفقه والأصول

١ – الفقه

يذكر المؤرخون أن الرازى كتب فى الفقه شرحاً على كتاب الوجيز للغزالى (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدينا من كتابات الرازى فى الفقه إلا ما جاء فى تفسير لآيات الأحكام التى تتعلق بمسائل الفقه ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى حول موضوع البيع(٢) . تناول فى المناظرة الأولى مع الراضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية فى بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد ليناظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازى – الذى تفقه على مذهب الشافعى – مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الأرسطى ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادى الذى ينبغى عليه التفقه فى أمر دينه (٣) .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٣٠ .

(٢) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، ص ٧–١٤ ص ٥٤ – ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالأسواق ويضرب بعض التجار بالدرة ويقول : لا يبيع فى سوقنا إلا من يفقه وإلا أكل الربا شاء أم أبى .

يقول فى مناظرته مع الراضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع :
« الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظة ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . انما قلنا إن التوكيل لا يتناول هذا البيع ، لأنه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع ، فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له . فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ . أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الإفادة بحسب المعنى عبارة عما إذا دل اللفظ على شىء ، ولذلك لازم خارج عن ماهيته إما لزوماً دائماً أو لزوماً أكثرياً ، فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى ، وههنا الأمران مفقودان : أما أن قيد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوماً دائماً فظاهر ، لأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزوماً دائماً وإلا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركاً فيه ، وذلك متناقض ...» (١)

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلالتيه اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين

---

(١) الرازى ، المناظرات ، ص ٧ ، ٨ .

الجنس والفصل حين يقول « إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة » ويتخذ من هذه القضية أساساً لمعارضة دعوى الأحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفيته تطبيقها على محل النزاع . إن تطبيق هذه القضية — أى التفرقة بين الجنس والفصل — على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمن المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش ... الخ ، فلفظ « الغبن الفاحش » فصل يميز نوعاً من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ « البيع » جنس مشترك بين الأنواع جميعاً . وعلى ذلك فإن لفظ « البيع » تقع به المشاركة ، ولفظ « الغبن الفاحش » تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ « البيع » أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش . وكذلك لا يستلزم البيع المطلق البيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش وإلا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيوانا كان إنساناً ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فإن التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

هكذا يسلك الرازى سبيلا وعرة فى معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها كما يتناولها الفقهاء فى سهولة ويسر اعتماداً على السنة المطهرة . يقول الرسول عليه السلام : « لا ضرر

---

(١) أنظر كتابنا Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi*, pp. 172 - 179,

ولاضرار »(١) فيرتب الأحناف على ذلك أنه لا ضرر ولاضرار إذا كان البيع بغبن فاحش بقصد التوصل إلى شراء ما هو أربح منه (٢) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٣) .

ولعل هذه السبيل الوعرة التى سلكها الرازى فى معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التى تتعلق بمسائل الفقه والتى عالجها فى تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

٢ — أصول الفقه

يقول ابن خلدون فى مقدمته فى الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالى ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة . وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين

---

(١) Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, vol. III, pp. 488—99.

(٢) الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ج ٦ ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ — ١٩٠٩ ، قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار ج ٦ ص ٧٠ — ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ — ١٩٣٧ .

(٣) الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب ج ١ ص ٣٥٠ . القاهرة ١٣٣٣ — ١٩١٤ —

وهما الإمام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ، وسيف الدين الآمدى فى كتاب الأحكام ... »(٢)

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول(٢) ، ومن المؤسف أن يظل مثل هذا المصدر مخطوطاً حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره أحد من علماء الأصول .

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الأصول فى كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا « واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى) أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ... » (٣) ومعنى هذا أن الرازى تناول مسائل الأصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف .

هذا المنهج وإن لم يكن محتملا فى الفقه كما قدمنا إلا أنه محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الأصول هو علم النظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، وأدلة الأحكام الشرعية هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو الاجتهاد — وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد — تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل إن الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح إضافة موضوع أصول الفقه

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص٤٥٥، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى بلندن ١٤٤٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ .

إلى موضوعات الفلسفة الإسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : « وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها « مبادىء كلاميه » هى مباحث من علم الكلام . وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها »(١) .

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هى التى تحدد المناهج الملائمة .

فلننظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول الفقه . وسنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة للهجوم على الغزالى محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التى تتلمذ الرازى عليها فى علم الأصول .

(أ) الصلاة فى الأرض المغصوبة

يقول الرازى فى مناظراته فى بلاد ما وراء النهر : « إنى فى بعض الأوقات حضرت بطوس فأنزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى ،فقلت : إنكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا

---

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٦٣ — ١٩٤٤ .

من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى إلى آخره ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم إليه كلاماً آخر أجنبياً عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (١). فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى :

فقلت له : إن كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف ؛ وذلك لأنه قال : جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصباً ، ولما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها . وهذا الجواب ضعيف جداً؛ لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود، وهذه الأشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول فى الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن اعتبرنا الصلاة فى الأرض المغصوبةجزء ماهيتها الحصول فى الأرض المغصوبة ، ولاشك أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة فى الأرض المغصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير فالغصب والمحرم ههنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الأمر بهذه الصلاة لأن الأمر بالصلاة المعينة يوجب الأمر بجميع أجزائها . فلما دللنا على أن أحد أجزائها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز منهى عنه ، لزم

---

(١) من المعروف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ، أنظر اليافعى ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

حينئذ توارد الأمر والنهى على الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال .

فثبت أن الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح » (١)

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالى ينطوى على مغالطات سافرة، فمن جهة يحاول الرازى أن يجعل الأرض المغصوبة جزءاً من ماهية الصلاة لأن الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا غير صحيح ؛ لأن حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير مختتمة بالتسليم . فهى حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه ، ولا يمكن اعتبار تأديتها فى مكان بعينه جزءاً من ماهيتها . ألا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملابس التى تغطى العورة . ومن جهة أخرى يحاول الرازى إلزام الغزالى بأن قوله يؤدى إلى توارد الأمر والنهى على شيء واحد باعتبار واحد . وهى محاولة باطلة أيضاً ؛ لأن الأمر بالصلاة مطلقاً سابق على أدائها مطلقاً ، والنهى لم يرد على الصلاة فى الأرض المغصوبة بعينها ، وانما ورد على اغتصاب الأرض مطلقاً ، فلم يتواردا على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصاً غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشيء جديد هو المال المغصوب فيطالب برده(٢) .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى

يحدثنا الرازى بأن الغزالى قال فى كتابه شفاء العليل « إنه عز على بسيط

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ — ٤٦ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) أنظر كتابنا .Kholeif, A study on Fakhr al -Din Al-Razi,pp.170-71

الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى »(١) . ويفرق الرازى بينهما فيقول : « هذا المعنى فى غاية الظهور ؛ فإن قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم فى الأصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة فى الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل . وأما قياس الشبه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين فى الحكم ، ولما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة فى الحكم ، ومثاله أن النية واجبة فى التيمم وغير واجبة فى غسل الثياب ، والوضوء واقع بينهما . فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ؛ وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك .

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشرعان فى أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات . فكان إلحاق الوضوء بالتيمم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات .

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ .

إذا ثبت هذا فنقول : إن غلبه المشابهة تدل على استوائهما فى المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحة ، وقياس الطرد هو الذى لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة . فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور . فالقول بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق تهويل لا موضع له »(١)

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألة ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه . لقد اختلف علماء الأصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيراً حتى قال إمام الحرمين : « لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود »(٢) . وقال الآمدى : « إن اطلاق اسم الشبه .... والاختلاف فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية »(٣) . وقال ابن الأنبارى فى الشبه : « لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه » (٤) .

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع إلى أن الوصف الشبهى وسط بين

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ — ٤٥ .

(٢) إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

(٣) الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ، الاحكام فى الأحكام جـ ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ — ١٩٤ .

(٤) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول جـ ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ — ١٩٠٩ .

المناسب والطرد وفيه شبه بكل منهما فكان تمييزه عنهما عسيراً . وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب بالذات ، والمناسب بالتبع . وإذا كانت العقول متفاوته فى قدرتها فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ، وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء فى رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقلانى إلى ذلك ضارباً للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء، فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشترطت فى الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . وإن لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبنى القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء فى النهر ، فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً ولا مستلزماً له »(١) .

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القياس عبارة عن إلحاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيه . فالفرع إذن شبيه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد فى الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنبيذ فى قياسه على الخمر شبيه بها فى المفسدة .

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول ج ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٣٤٥ — ١٩٢٦ .

(٢) الغزالى ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ .

وإذا تأملنا النص الذى اقتبسناه من مناظرات الرازى نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الأشباه وجعلهما شيئاً واحداً ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الأصول . جاء فى نهاية السول : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضى خالف فى الشبه وفى قياس الأشباه . وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف ، لأنه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما .... وذكر فى البرهان قريباً منه أيضاً . وكلام المحصول لا يرد عليه شىء ، فأنه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ، ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين إلى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم فى تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو اشارة إلى وقوع الفرع بين أصلين »(١) .

فقياس الشبه هو الذى يكون فيه الوصف الذى يغلب به ظن العلية هو المشابهة فى الحكم أو فى الصورة على خلاف فى ذلك ؛ فمثلا ألحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع ويشترى ، وهوالمشابهة فى الحكم . وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة . أما قياس غلبة الأشباه فهو الذى يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم

---

(١) الأسنوى ، نهاية السول جـ ٣ ص ١٠٥ .

ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهة الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكر الرازى .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالى حين قال بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد إلى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً

لا نزاع بين الأصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها . كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصح التعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو اجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها . ففريق اكتفى بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . فالتلازم بين العلة والمعلول واطراد وجودهما معا دليل على ثبوت العلية . وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لابد فى الوصف من كونه مخيلا ، أى مرقعاً فى القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد له اعتبار . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف فى غير هذا المحـــل .

والمشهور فى كتب الأصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير هم الحنفية والنافين له هم الشافعية . والدوران أو الطرد والعكس إما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه مع انعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجوداً وعدماً بدون أن يكون له تأثير فى الحكم ، وإما أن يكون

عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف وانعدامه بانعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت الوصف وجودا وعدما . ومعنى ذلك أن للوصف تأثيراً فى الحكم .

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين فى علية الدوران بمفهومية السابقين . فمن يرى عليته مطلقاً صاحب نهاية السول : « ولنا أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً ، وكل حادث فلا بد له من علة بالضرورة ، فعلته إما الوصف المدار أو غيره ، لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك الغير إن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه . وإذا حصل ظـن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى » (١) .

وممن يرى عليته بالمعنى الثانى الإمام الغزالى : « وقد قال قوم : الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ؛ لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأن العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية ، فلا أثر لوجوده وعدمه .... وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف إذا انضم إليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون عله ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة » (٢)

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول جـ ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ — ١٩٢٦ .

(٢) الغزالى ، المستصفى من علم الأصول جـ ٢ ، ص ٣٠٧ ، القاهرة ١٣٢٢ — ١٩٠٤ .

وهذا هو رأى الغزالى أيضاً فى كتاب شفاء العليل الذى يتناوله الرازى بالنقد والتجريح حيث يقول : « إنه عقد بابا طويلا فى أن الطرد والعكس هل يدل على العلية ؟ ، ثم إنه بعد الاطناب الكثير وإيراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عـدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما إذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعدمه فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزالى ، وهو عجيب ؛ لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العلية ، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوماً بعدمه هو نفس العلية ، فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العلية لزم جعل الشىء دليلا على نفسه ، وهو محال »(١) .

لا يخلط الغزالى بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازى ، لأن العلية هى كون الوصف مؤثراً فى الحكم ، والدليل على عليته إطراده ، أى كلما ثبت الوصف ثبت الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم . فإذا قلنـا : إن علة تحريم الخمر هى الإسكار ، كان الإسكار وصفاً مؤثراً فى الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته وجود الحرمة كلما وجد الإسكار ولو من الماء أو اللبن .

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ .

الفصل الثالث

التفسير

١ – تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازى

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازى الذى ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازى « فيه كل شيء إلا التفسير »(١) ، فيرد عليه تاج الدين السبكى قائلا : « فيه كل شيء مع التفسير » (٢) ، أما طاش كوبرى زاده فيذهب إلى أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل فى مباحثه يجد فيه كثيراً من الأمور الذوقية (٣) . ويكتفى جولد تسهير باشارة وجيزة عن تفسير الرازى فى كتابه : مذاهب التفسير الاسلامى Die Richtungen Der Islamischen Koranàuslegung حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من آن لآخر (٤) .

---

(١) السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ – ١٨٦١ ؛ الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤

(٢) الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبرى زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الأولى بحيدر آباد بالهند .

(٤) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung. p. 123.

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوى على قدر كبير من الصحة ، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير سورة الفاتحة الذى أفرد له الرازى مجلداً ضخماً لا يسعه إلا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) . ولكن هذا الظن قد تبدد فى نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازى والتوغل فيه وفى مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا إلى رأى تاج الدين السبكى وهو أن تفسير الرازى فيه كل شىء مع التفسير . فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية ، وإن كانت النزعة الكلامية هى الغالبة عليه فى التفسير ، كما غلبت عليه فى التأليف . ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازى لم يترك مسألة من مسائل الكلام إلا وعرض لها وفصل القول فيها . عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته فى أكثر من موضع فى التفسير ، وفصّل القول فى صفات الله وفى أفعاله وفى ما يجوز عليه وما لا يجوز من الأسماء والصفات والأفعال ، وتكلم فى أفعال العباد وفى عصمة الأنبياء وشفاعتهم ، وفى الكفر والإيمان . وناقش المعتزلة فى شيئية المعدوم وخلق القرآن وصفات المعانى ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد . ولا شك أن هذه هى أهم المسائل الكلامية التى وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة . كما تصدى الرازى لكثير من الفرق الكلامية الأخرى كالكرامية والتعليمية وغيرهما من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة من الاشاعرة الذى ينتمى إليه الرازى .

فلتنظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يثير كل ما يتصل بها من مسائل كلامية

---

(١) أنظر مقدمة كتابنا Kholeif, A Study on Fakhr al -Din al Razi, p.5

حتّى ليبدو لنا أحياناً وكأن الآية ليست إلا مجرد مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى : « إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »(١) .

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبراءته عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على ذلك هى :

خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض . وقبل أن يعرض الرازى لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، لأنه تعالى قال : إن فى خلق السماوات والأرض ... إلى قوله : لآيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الآيات ليست إلا فى المخلوق ، لأن المخلوق هو

---

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الذى يدل على الصانع ، فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق(١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين . ويكفى أن نذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة إلا أنهم مختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق هو المخلوق أم غيره (٢) .

ذهب الماتريدية إلى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعانى ، وهى تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقاً لعلم الله وإردته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده فى زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله ، بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . وإذا كان الخلق قد جاء فى هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك إلا على سبيل إقامة المصدر مقام المفعول كما فى العلم والقدرة ، إذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور . فاستعمال لفظ « الخلق » فى هذه الآية

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) أنظر هذه المسألة فى كتابنا
A Study on Fakhr al-Din al Razi, pp. 89 - 104.

بمعنى « المخلوق » على سبيل المجاز ، لأن « الخلق » ليس موضوعاً فى أصل اللغة « للمخلوق » ، وإنما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمال لفظ « التخليق » حتى لا يؤخذ بمعنى « المخلوق » وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة قائمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الأشاعرة — ومن بينهم الرازى — فيرون أن الخلق أو التكوين ليس إلا مجرد صفـــة إضافية أو صفة نسبية حادثه ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لأنه أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخلق إلى المخلوق . فليس الخلق أمراً محققاً مغايراً للمخلوق فى الخارج ، وإن كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهنى فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، إذ الموجود فى الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لاتتقدر إلاعند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق. أما الصفة المتعلقة بايجاد المخلوق وإخراجه من العدم إلى الوجود فهى صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القــــدرة لها نوعان من التعلـق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة إيجاد الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزى حادث ، وما الخلق أو التكوين إلا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الأشاعرة

---

(١) أنظر النسفى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد ،

لإثبات الخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء (١) .

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة فى التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء إلى أصحابها فيقول : « إن الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمعقول ، أما الآية فهى هذه الآية ... واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه .... » (٢) هكذا يسكت الرازى عن ذكر أطراف الخلاف وكأنى به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس فى هذه المسألة وما احتدم حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : إن أصل لفظ « الخلق » فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسما لأفعال الله ؛ لأن جميع أفعاله صواب . وفى القرآن ما يدل على أن الخلق بمعنى التقدير ، قال تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقدير (٣) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب إليه أيضاً القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازى فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد

---

(١) الرازى ، لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص٢٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ — ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ — ٢٢ .

(٢) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ، ٥٨ .

فى هذه الآية أموراً ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الإلف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما أنه لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج فى معرفته إلى الآيات ، وثالثها إن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع إلا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر لأنها دلائل ثم هى نعم للناس أيضاً ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فإنه ينفذ إلى العقل والقلب جميعاً(١) .

المسألة الرابعة : قيل فى أسباب نزول هذه الآية إنه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « وإلهكم إله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضاً إن قريشاً سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبي عليه السلام أن يدعوا الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آيتهم ويزداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبوا عذاباً أليماً لم يعذب به أحد من العالمين ،

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ٥٨ ، ٧٤ .

فخشى النبي على قومه ، وقال عليه السلام: ذرنى وقومى أدعوهم يوماً فيوماً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً أن خلق السماوات والأرض وسائر ما ذكر أعظم من جعل الصفا ذهبا ، وآية لهم يزدادون بها يقينا إن كانوا يعقلون (١) .

يعود الرازى بعد إثارة هذه المسائل الأربعة إلى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الأفلاك بالنسبة إلى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الأعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان معرفة الأفلاك ومقـادير حركاتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الهنود والصينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشام ويعترض عليهم أحياناً (٢) . وفى بيـان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها إلى أن الأفلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية إلا أن كلا منها قد اختص بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين وائتلاف معين ولون معين ، ولابد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب (٣) .

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ — ٦٣ .

(٣) المرجع السا ج ٢ ، ص ٦٣ — ٦٥ .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١) .

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولغوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآية وآراء المفسرين . ولا شك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى إليهم الرازى وإنما أيضاً فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيراً فى التفسير .

أما المسائل اللغوية فأحياناً لا يوليها اهتماماً كبيراً كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها ، وأحياناً أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقها وأسرارها . ولا شك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء من « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول بأنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ، متقدماً أو متأخراً . فإن كان اسما متقدماً فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وإن كان اسما متأخراً

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ص ٦٥ — ٧٤ .

فهو كقولنا : باسم الله ابتدائى ، وان كان فعلا متقدماً فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وإن كان فعلا متأخراً فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) .

ثم يتساءل الرازى هل التقديم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد فى القرآن ، ويستشهد على التقديم بقـوله تعالى « باسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقـرأ باسم ربك »(٤) ثم يرجح الرازى التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعاً . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر »(٥) وقوله تعالى « إياك نعبد »(٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك فى قوله تعالى « بسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فإن التقديم فى الذكر أمعن فى التعظيم . وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدى » .

لكن هل اضمار الفعل أولى أم إضمار الاسم ؟ يذكر الرازى أن مذهب أبى بكر الرازى هو اضمار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك فى

---

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) يعنى تقديم الجار والمجرور على المتعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ .

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ .

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

قوله تعالى « إياك نعبد وإياك نستعين » (١) وتقديره « قولوا إياك نعبد وإياك نستعين » فكذلك الحال فى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله »(٢) .

والجر يحصل بالحرف أو بالإضافة ، يحصل بالحرف كما فى قوله « بسم » وبالإضافة كما فى « الله » . أما « الرحمن الرحيم » فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الإعراب . وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الإضافة الجر ؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام الإضافة ؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك إلى بحث علاقة الشىء بالاسم الموضوع له ، فيذهب إلى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلحوا على اطلاق الأسماء على المسميات. ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة اجتماعية صرفة . يقول الرازى : «كون الاسم اسما للشىء نسبة بين اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشىء المخصوص ، فكأنهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا

---

(١) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المـراد من اضافة الاسم إلى الله تعالى »(١) .

ولا يمكن أن يكون « الاسم » فى قوله تعالى « بسم » صلة زائدة ، والتقدير « بالله » ، وأن الله تعالى ذكر لفظة « الاسم » إما للتبرك أو للتفرقة بينه وبين القسم كما يذهب إلى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد « أبدأ بذكر لله » ومعناه « أبدأ بسم الله »(٢) .

ثم يبحث الرازى مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيتحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله « بسم »، والوقف الكافى كالوقف على قوله « بسم الله » أو « بسم الله الرحمن »، والوقف الكامل كالوقف على قوله « بسم الله الرحمـن الرحيم » . والاجماع منعقد على قراءة « بسم الله » و « الحمد لله » بدون تغليظ اللام وتفخيمها، لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل كالانتقال من التسفل إلى التصعد . ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة فى حالة رفعها ونصبها كقوله : « الله لطيف بعباده »(٣) وقوله « قل هو الله أحد »(٤) وقوله « إن الله اشترى

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٤

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٤ .

(٣) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ .

(٤) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ .

من المؤمنين أنفسهم »(١) وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان »(٢) .

ويبحث الرازى حروف البسملة من حيث التشديد والإدغام والسكون والحركة واالحذف والكتابة ويفصل القول فى ذلك ويلمس أدق جوانب ما نسميه بعلم الصوتيات .

ويثير الرازى بعد ذلك المباحث اللغوية والعقلية (٣) المتصلة بالاسم . أما المباحث اللغوية فى الاسم فإن الرازى يذكر اختلاف اللغويين فى هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين فى اللغة ، أى مدرستى الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « فى هذا اللفظ (أى لفظ « اسم ») لغتان مشهورتان : تقول العرب : هذا اسْمُه وسِمُه، قال : بسم الذى فى كل سورة سِمُه. وقيل فيه لغتان غيرهما : سِم وسُم، قال الكسائى إن العرب تقول تارة : اسم ، بكسر الألف ، وأخرى بضمه ، فإذا طرحوا

---

(١) سورة التوبة ٩ آية ١١١ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) يدخل الرازى فى صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر فى الأسماء ودلالتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام ونعنى به مبحث الأسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعانى وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، أنظر ج ١ ، ص ٥٦ — ٨١ .

الألف قال الذين لغتهم كسر الألف: سِم، وقال الذين لغتهم ضم الألف: سُم . وقال ثعلب: من جعل أصله من سَمَا يَسْمِي قال: اِسْم وسِم، ومن جعل أصله من سمَا يَسْمو قال: أُسْم وسُم. وقال المبرد: سمعت العرب تقول اسْمُه وأُسمُه وسِمُه وسُمُه وسُماه . وأجمعوا على أن تصغير الاسم: سُميّ، وجمعه أسماء وأسامى . وفى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سمَا يسمُو إذا علا وظهر ، فاسم الشىء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشىء به . وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشىء متقدم فى المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عالياً على المعنى ومتقدما عليه . وقال الكوفيون : هو مشتق من وَسَم يَسُم سِمَة، والسمة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى .... » (١)

هكذا يمضى الرازى فى عرض آراء اللغويين ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها أدنى صلة بالبسملة إلا وعرض لها وأمعن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهدا على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضا على ثقافة الرازى الشاملة بالفقه من فروع وأصول. والرازى فقيه شافعى يهتم ببيان مذهب الشافعى والانتصار له فى تفسير آيات الأحكام . فلننظر فى تفسيره لقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين» (٢). يرى الرازى أن هذه الآية

---

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٦ .

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ .

أصل كبير من أصول علم الفقه ، إذ بمقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جناية بمثلها . إن الظلم والبغى والعدوان فى طبع الناس ، فإذا لم يزجروا عنه انفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجناية ، لأن الزيادة فى الجزاء ظلم . وهذا الأصل قد تأكد بنصوص أخرى فى القرآن كقوله تعالى « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به »(١) وقوله تعالى « من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها »(٢) وقوله تعالى « كتب عليكم القصاص فى القتلى »(٣) ، والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة . ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الأصل المطلق فى صور كثيرة إما بناء على نص آخر أو بناء على قياس . ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب إليه الإمام الشافعى من أن المسلم لا يقتل بالذمى ، والحر لا يقتل بالعبد ؛ لأن المماثلة التى هى شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمى ، وبين الحر والعبد ، كما أن الأيدى تقطع باليد الواحدة(٤) .

هكذا يمضى الرازى فى التفسير مفصلا لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية. يذكر الآية ويثير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لآراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الآراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة

---

(١) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .

(٢) سورة غافر ٤٠ آية ٤٠ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .

(٤) الرازى ، التفسير ج ٧ ص ٤٠٠ — ٤٠١ .

الرازى وغزارة معارفه وسعة ثقافته وإلمامه بجميع فروع العلم المعروفة فى عصره . ونحن لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر فى تفسير الرازى كلما ازددنا ميلا إلى رأى تاج الدين السبكى واقتناعا بقوله بأن تفسير الرازى « فيه كل شىء مع التفسير » .

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب إليه وهو أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فإنه رأى عار من الصحة ؛ لأن طاش كوبرى زاده يستند فى هذا الرأى الذى ذهب إليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثنتى عشرة سنة . وهى قصة وإن كانت لا تخلو من طرافة وتعلو بعض أجزائها مسحة من الحقيقة إلا أنها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب . يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : « سمعت رجلا ثقة عالما عابداً زاهداً عارفا صادقا أنه حكى أن الأمام (فخر الدين الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من من العلماء والصلحاء والسلاطين والأمراء . وسأل يوما : هل بقى أحد تخلف عن زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية . قال الإمام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا إمام المسلمين ، فلم لم يزرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الإمام ، فما تكلم بشىء أصلا ، ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاما ، فدعوهما ، فأجابا الدعوة ، واجتمعا فى حديقة ، فسألة الإمام عن سبب تخلفه عن اتيانه إليه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتى ، ولا نقص فى تخلفى عنها . قال الإمام : هذا هو جواب أهل

الأدب ، يعنى الصوفية ، فقل لى حقيقة الحال . فقال ذلك الرجل : لأى شىء وجبت زيارتك ؟ قال : أنا إمام المسلمين ،وواجب التعظيم . قال : إن افتخارك بالعلم ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله تعالى جعل فى قلبى نوراً لا يدخل معه الشك فضلا عن الحاجة إلى البرهان . فأثر هذا الكلام فى قلب الإمام فتاب فى ذلك المجلس على يده ، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ، وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ أبو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره »(٢) .

ونحن لا نشك فى أن الرازى قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازى اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضله (٣) . ولا نستبعد الحوار الذى دار بين الرازى والشيخ نجم الدين فى هذه القصة ، ذلك لان كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ إلى القلب بما تحمل من نبرات الصدق التى تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكننا نستبعد أن يكون الرازى قد دخل الخلوة على الشيخ

---

(١) فى الأصل : بمائة براهين .

(٢) طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ١ ، ص ٤٥٠ — ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدر آباد بالهند .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

نجم الدين وتاب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التى غلبت على طبع الرازى وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هى التى دفعته إلى كتابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة فى بداية تفسيره لسورة الفاتحة حيث يقول « اعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل الجهل والغى والعناد،وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى ، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ماذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول »(١) .

هكذا يتحدى الرازى حساده وأعداءه — وما أكثرهم — بكتابة هذا التفسير وإفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة . ولاشك أن التحدى آفة من من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازى كل البعد عن أن يكون أهــلا للمشاهدة ؛ ذلك لأن شرط المشاهدة المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد والرياء إلى آخره من الأخلاق التى لا يقبلها العقل ولا الشرع . ولقد كان العجب والكبر — فضلا عن التحدى — من أهم صفات الرازى البارزة .

---

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢ .

والشواهد على ذلك كثيرة فى كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع العلماء(١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التى يدركها الصوفية ادراكاً مباشراً بالذوق خلال التجربة الروحية التى يحصل لهم فيها الاشراق ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى الذى لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير إلى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصبها فى قوالب منطقية جامدة تأباها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره فى تفسير البسملة : «سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الأستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الأستاذ القشيرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله قبله. قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإنّ ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللِم (٢) ، ومعلوم أن برهان اللِم

---

(١) أنظر مناظرات الرازى مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة دار المشرق ببيروت ١٩٦٦ .

(٢) جاء فى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للامام أبى حامد الغزالى : « مطلب «لم» وهو طلب العلة لجواب «هل» ، كقولك لم كان العالم حادثاً ، وهو

أشرف »(١) .

هكذا تنقلب مجاهدة المريد إلى برهان الان كما تتحول مشاهدة المراد إلى برهان اللم .

نعود بعد ذلك إلى العبارة الوجيزة التي وردت عن تفسير الرازى على لسان جولد تسهير فى كتابه : مذاهب التفسير الإسلامى : Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung « حيث عدة خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من آن لآخر(٢) فنقول بأن جولدتسهير إذ يكتفى فى كتابه بتلك الإشارة العابرة إلى تفسير الرازى فإنه بذلك يجرى على سنة القدماء من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكى وطاش كوبرى زادة الذين عرضنا لأحكامهم الخاطفة على تفسير الرازى دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومن ثمة فإن هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التى يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الآراء المتباينة حول قيمة تفسير الرازى لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث .

= إما طلب علة التصديق كقولك : لم قلت «إن» الله موجود ، فانه لا يطلب العلة فى وجوده ، بل العلة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلغة المنطقيين . وقياس الدلالة بلغة المتكلمين » ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وأنظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) Goldziher, Die Richtungen Der èslamischen Koranauslegung, p. 123.

٢ – إعجاز القرآن

يذهب الرازى إلى أن القرآن معجز وأن الاعجاز فى فصاحته(١) . أما أن القرآن معجز فلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن فى مواضع كثيرة ، تحداهم بأن يأتوا بقرآن مثله فى قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »(٢) وتحداهم بأن يأتوا بعشر سور فى قوله تعالى « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »(٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فى قوله تعالى « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله »(٤) . ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا »(٥) . ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد جاء القرآن ليطلب إلى العرب

---

(١) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ ، التفسير جـ ١ ص ٢٢٠ ، جـ ٥ ص ٤٥٨ ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢ ، ورقة ٨٣ – ٨٤ ، ١٢٧ – ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٣) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣

(٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٤

ترك أديانهم ورياستهم وليوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولا شك أن كل مطلب من هذه المطالب يكفى لأن يكون سبباً وداعياً للمعارضة لما ينطوى عليه من المشقة البالغة على القلب، لا سيما على العرب الذين هم أكثر الأمم حمية (١)

أما الإعجاز فيرجع فى رأى الرازى إلى الفصاحة (٢) . وهذا هو رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن فى أعلى طبقات البلاغة(٣) ولا يمكن أن نتبين المزايا الكامنة فى نظم القرآن، وفى مبادىء الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ، ومساق كلى خبر ، وصورة كل عظة إلا بدراسة المباحث التى يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير والإيجاز والحذف والوصل والفصل وسائر وجوه المحاسن المعتبرة فى النظم والنثر . ولذلك كان علم البلاغة فى رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث اليقينية ؛ لأنه يبحث عن دلالة القرآن

---

(١) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ ، ٧ ، طبعة القاهرة ١٣١٧

(٣) أنظر الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم، بيان إعجاز القرآن ص ٢١، الرمانى ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ص ٦٩ ، الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ص ١٠٧ — ١٣٢ . وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ونشرت تحت عنوان ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضاً الايجى ، كتاب المواقف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ .

على صدق الرسول واثبات نبوته(١) .

أما وجوه الاعجاز الأخرى فيعرض لها الرازى ويعترض عليها ، ولا يكاد يذكر شيئا فى كل ما يعرض له أو يعترض عليه لم يسبق إليه .

يبدأ الرازى برأى النظام فى الصرفة الذى يزعم أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا بمعارضته لأن الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة(٢) ، فيعترض الرازى علية قائلا : « إن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتى أن أضع يدى على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذراً عليكم ويكون الأمر كما زعم ،لم يكن تعجب القوم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ،ولما علمنا بالضرورة أن تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قاله النظام » (٣)

هذا الاعتراض الذى ذكره الرازى نجده عند أبى سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى البستى المولود عام ٣١٩ هـ / ٩٣١ م أى قبل ولادة فخر الدين الرازى بأكثر من قرنين من الزمان . يقول الخطابى فى رسالة

---

(١) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ٥ ، ٦ .

له بعنوان : بيان إعجاز القرآن : « وذهب قوم إلى أن العلة فى إعجازه الصرفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدوراً عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمراً خارجا عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات . فقالوا : لو كان الله عز وجل بعث نبيا فى زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده أو مد رجله فى وقت قعوده بين ظهرانى قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتى أن أخرج يدى أو أمد رجلى ، ولا يمكن أحد منكم أن يفعل مثل فعلى ، والقوم أصحاء الأبدان ، لا آفة بشئ من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر فى المعجزة إلى عظم حجم ما يأتى به النبى ولا إلى فخامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمراً خارجا عن مجرى العادات ، ناقضا لها ، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضا وجه قريب ، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهى قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فأشار فى ذلك إلى أمر طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم »(١) .

ويذكر الرازى اعتراضا آخر على الصرفة فى كتابه نهاية العقول فى دراية الأصول فيقول: « إن العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة

---

(١) أنظر ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٢٠ ، ٢١ ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف .

افتقدوا العلوم التى لابد منها فيها لوجب لى أن يعلموا ذلك فى أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنح وأوقات التخلية ، ولو علموا ذلك لتذاكروه ولذاع وانتشر » (١)

وهذا الاعتراض نجده عند أبى بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى المتوفى عام ٤٧١ هـ ؛ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجانى فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرفة : « ومما يلزمهم على أصل المقالة أنه كان ينبغى له إن كانت العرب منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت . ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم : إنا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شىء حال بيننا وبينه ، فقد نسبوه إلى السحر فى كثير من الأمور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذاكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض إلى البعض ، ويقولوا : مالنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وقد حدث كلول فى أذهاننا . فبقى أن لم يرو ولم يزكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، لا ما قل ولا ماكثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل »(٣) .

أما من قصر وجه الإعجاز على اشتمال القرآن على الغيب فيعترض الرازى

---

(١) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ٢ ، ورقة ١٢٨ — ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٣٥ .

عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والإخبار عن الغيب لا يوجد فى كل سورة (١) .

وهذا الاعتراض قد سبقه إليه الخطابى أيضا حيث يقول : « وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن فى مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه : «ألم. غلبت الروم فى أدنى الأرض ،وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، فى بضع سنين »(٢) ، وكقوله سبحانه : « وقل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد »(٣) ، ونحوها من الأخبار التى صدقت أقوالها مواقع أكوانها . قلت : ولا شك فى أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة من سور القرآن ، وقد جل سبحانه فى صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتى بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » (٤) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه » (٥) .

هكذا يمضى الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير

---

(١) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٢) سورة الروم ٣٠ آيات ١ — ٣ .

(٣) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) أنظر ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٢١ .

إليهم كعادة علماء أهل زمانه . فنحن لا نستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التى استند عليها فيما ذهب إليه من آراء فى إعجاز القرآن وبيان وجوه إعجازه ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازى كان واسع الثقافة ، ملما بكل ما كتبه العلماء قبله فى جميع فروع العلم المختلفة المعروفة فى زمانه .

الفصل الرابع

الكلام

١ — النقل والعقل

ينتمى الرازى فى علم الكلام إلى مذهب الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة فى العراق . ومن المعروف أن مذهب الأشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيراً، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسعا للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل (١) . فلا يقف الأشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمة (٢) .

أما الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعرى ونصروا مذاهبه فقد أخذوا

---

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله ، تبيين كذب المفترى ، فيما نسب إلى الامام أبى الحسن الأشعرى ص ١٤٩ — ١٥٢ ، طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى لكتاب تبيين كذب المفترى ص ١٩ .

يوسعون سلطان العقل (١) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازى الذى أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لابد وأن يخضع للعقل . يقول الرازى فى كتاب أساس التقديس : « الفصل الثانى والثلاثون: فى أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ،وذلك باطل،لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح فى الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية

---

(١) انظر الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ ، الطبعة الأولى القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ — ٢٩ .

إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها ... » (١) .

ولاشك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازى(٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازى — كما سنرى فى عرضنا لمذهبه — لم يخرج على أصل واحد من الأصول التى أجمعت عليها أهل السنة والجماعة فى علم الكلام .

٢ — موقف الرازى من علم الكلام

لم يكف المتكلمون فى وقت من الأوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٢) . ولم يتخلف الرازى عنهم فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته النهائية وتحددت معالمه ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات العديدة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ — ٢٢١ : طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-Din al-Razi, Der Islam, pp. 213—47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٧ — ٩٧ نشرها الأب مكارثى McCARTHY مع كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للاشعرى أيضاً : طبعة بيروت ١٩٥٣ ، وأنظر أيضاً الغزالى ، أبو حامد ، كتاب إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ — ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

من الأشعرية والماتريدية فى هذا الشأن(١) ، لا سيما فى القرنين الرابع والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به . فالغزالى يذكر أن الإمام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاشتغال بهذا العلم (٢) وكانت حجتهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وندب إليه ، ولما سكتت عنه الصحابة (٣) .

ولكننا نجد الرازى يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية ، والأساس المكين الذى ينبنى عليه كل علم دينى ويفتقر إليه (٤). هو أشرف علم لأن موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس

---

(١) أنظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين للبغدادى ، والارشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ، و إحياء علوم الدين للغزالى . ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٨ .

(٤) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ ، مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه ؛ لأن المفسر يبحث عن معانى كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله. وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والإيمان بهما ؛ ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة فى أساسها إلى علم الكلام وهو غنى عنها(١) .

ثم ان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٢) ،وذم التقليد والمقلدين(٣) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله إل آخره محاجة مع الكفار ، ورداً على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبيانا للتوحيد والنبوة (٤) . فاذا استثنينا الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية التى تقل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن فى التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين . حتى الآيات الواردة فى القصص قصد بها معرفة حكمه الله تعالى وقدرته (٥) .

ويسلم الرازى بأن النبى وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام من حيث

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٣) أنظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سورة الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٤) أنظر الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٦ ؛ الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٢٠٣ .

(٥) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٣ .

هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق . وليس يعني ذلك القدح في علم الكلام ؛ لأنه ما من علم من العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه إلا وقد حدثت فيه اصطلاحات لأجل التفهيم(١). ولا شك أن الرسول وصحابته لم يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع وجميع المصطلحات التي تورد على القياس الشرعي ، وهذا لا يقدح في علم أصول الفقه (٢). ولكن الرازي لا يسلم بأن النبي وصحابته لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الأنبياء جميعاً ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٣) .

٣ — وجود الصانع

يجمع الرازي في البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة إلى وجود واجب الوجود هي الإمكان لا الحدوث(٤). والاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضاً الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٦ .

(٣) الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(٤) أنظر مثلا الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٥٤ — ٨٩ ؛ وابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٢٤ — ٢٢٧ ؛ وأنظر أيضاً الفندي ، محمد ثابت ،

أحدهما الاستدلال بإمكان الذوات والآخر الاستدلال بامكان الصفات ، وكذلك الحال فى الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات . وعلى ذلك نجد عند الرازى أربعة براهين على وجود الله نلخصها على النحو الآتى :

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات (١) : لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة فى وجودها أو عدمها فهى ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وذلك المرجح لابد وأن يكون موجوداً وأن يكون وجوده واجباً ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا فى الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن ننتهى إلى اثبات واجب الوجود لذاته .

وفى القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (٢) منها قوله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء »(٣) هو غنى لأنه غير محتاج فى وجوده إلينا ، فوجوده

= الله والعالم، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ – ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .

(١) الرازى ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) سورة محمد ٤٧ آية ٣٨ .

ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون إليه فى وجودنا .

ثانياً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الصفات :(١) ويتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام . فالأجسام من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها ، فاذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر إلى مخصص ومرجح .

وفى القرآن شواهد كثيرة أيضاً على هذا البرهان منها قوله تعالى : « الذى جعل لكم الأرض فراشا »(٢) .

ثالثاً : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٣) الأجسام حادثة ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث . أما أن الأجسام حادثة فلأنها لا تخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق ، وهن حوادث بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر إلى المؤثر فلأن كل محدث ممكن فى ذاته ، لأنه كان قبل وجوده معدوماً

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٢ .

(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٩ .

ومعنى ذلك أن ما هيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر إلى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفى القرآن اشارة إلى هذا البرهان بقول ابراهيم عليه السلام « لا أحب الآفلين » (١) .

رابعاً — الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض : (٢)

يذكر الرازى أن العلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهى الاستدلال بتكون الإنسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم إن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ؛ لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلابد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الأشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهى الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية وهى الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من الاستدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق ، أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول ولذلك خص الله تعالى

---

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

هذا النوع من الدلالة فى سائر كتبه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التى يقدمها الرازى على وجود الله والتى يجتهد فى أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد — بالرغم من ذلك — بالأثر العميق الذى خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازى . لقد استغل الرازى —كما استغل الفارابى وابن سينا من قبله — تمييزاً أرسطيا بحتا كالامكان والوجوب أو الضرورة فى البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمر تصوراً وثنياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الدينى للذات الإلهية ، لأن إله ابراهيم واسحق ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شىء (٢) .

٤ — وحدانية الله

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٣) ، « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (٤) ، « قل لو كان معه آلهة كما يقولون

---

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢١٠

(٢) الفندى ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٠ — ٢١٩ .

(٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »(١) ،« أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار »(٢) .

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله استناداً على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الإله القادر ، بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزاً ، والعجز نقص ، وهو على الله تعالى محال (٣) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان، ثم يقدم برهانا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا فى الوجود، ولابد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل

---

(١) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ .

(٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

(٣) أنظر مثلا الأشعرى ، كتاب اللمع ص ٨ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ — ١٠ مخطوطة كيمبردج .

ما كان مفتقراً إلى غيره — حتى ولو كان هذا الغير جزءاً من أجزائه — فهو ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، هذا خلف، فاذن واجب الوجود ليس إلا الواحد القهار، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه، وكل مفتقر فى وجوده إلى الغير فهو محدث، فكل ما سوى الله تعالى محدث (١).

ويستعين الرازى فى أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه فى هذا الشأن وخاصة الإمام الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر. يقول الرازى فى أحد براهينه على وحدانية الله التى يعرض لها فى التفسير: « ان الشركة عيب ونقص فى الشاهد، والفردانية والتوحد صفة كمال، ونرى الملوك يكرهون الشركة فى الملك الحقير المختصر أشد الكراهية، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد، فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته؛ فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فان قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً، فلا يكون إلها، وان لم يقدر عليه كان فى أشد الغم والكراهية فلا يكون إلها »(٢).

هذا البرهان نجده عند الماتريدى حيث نقرأ فى كتاب التوحيد: « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر، ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد »(٣).

---

(١) الرازى، التفسير ج ٦، ٩٣، الأربعين ص ٢٢١ — ٢٢٦.

(٢) الرازى، التفسير ج ٦، ص ٦٤.

(٣) الماتريدى، كتاب التوحيد ورقة ٩ — ١٠، مخطوطة كيمبردج.

وهكذا لو تعقبنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهـل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ — الصفات

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فى علم الكلام ، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحياناً بعلم التوحيد والصفات (١) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ، واضطربت العقول فى اثبات الصفات ونفيها . ويصور لنـا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء فى اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفتا فى العقول على سبيل التعارض . احداهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر نفى الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادراً على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميعا بصيراً لا شك أنه أكمل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئاً لا شعور له بشىء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك ، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات . ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة فى صفات الله تعالى . ثم وقعت العقول فى الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه . فالنفاة حاولوا

---

(١) النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال فى الالهية »(١)

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت فى التوحيد إلى حد التعطيل ونفى الصفات الزائدة(٢) . وأما أهل السنة والجماعة فقد آثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات الزائدة كالقدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . وهذه هى الصفات السبع التى يتفق أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (٣) ، ويرون أنها معانى قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى امكان العالم ووجوده منه بالاختيار ؛ لأن العالم لوكان واجباً أو ممتنعاً لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها واحكامها من النظر فى تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما به لا محالة.وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز فى العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك افتقر كل فعل فى اختصاصه بوقته المعين إلى مخصص ، ولا مخصص لذلك إلا الارادة . وكونه تعالى موصوفاً بالعلم والقــدرة يدل على أنه حى . وهو موصوف بالسمع

---

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفـات ص ١٦ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

(٣) الايجى ، المواقف جـ ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الصمم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال فى الكلام لأن ضد الكلام الخرس . وهو صفـــة نقص ، والنقص على الله تعالى محـــال (١) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفـــات جميعاً أهم مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين فى العصور الأولى حتى قيل أيضاً أن علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (٢) . ولم يقتصر الجدل والنزاع فى هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسياً حين امتحن الامام أحمد بن حنبل فى كلام الله وخلق القرآن . ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقرر — خلافاً للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم فى خلق القرآن — أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يثنه عن رأيه جلد ولا سجن (٣) ولربما كانت هذه المحنة سبباً فى مغالاة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا إلى أن « القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف »(٤) .

وجاء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ليتوسطـــوا بين المعتزلة

---

(١) أنظر الأشعرى ، اللمع ص ١١ — ١٤ ؛ الرازى ، الأربعين ص ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) ابن الجوزى ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٣٠٨ — ٣١٨ ، طبعة القاهرة ١٩٣١ .

(٤) الايجى ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١ .

وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه . أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمراً ونهيا وخبرا واستخباراً ووعداً ووعيداً واحد لا يتعدد(١) . وفى ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية (٢) أما الحروف والكلمات فهى دالةعلى كلام الله،وقد وافق أهل السنةالمعتزلة على أنها مخلوقة (٣) ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لها فى جسم جمادى أو حيوانى لتدل على إرادة الله أو كراهته لشىء من الأشياء(٤) ، ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك مخالفاً أصحابه ومعترضاً عليهم حيث يقول : « أما المعتزلة فقالوا ... إنه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشىء المعين أو كارها له ... وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : إنه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا

---

(١) البلاقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، تحقيق الأدب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ ، الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤— ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ؛ الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ — ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ؛ الرازى ، المحصل ص١٣٣

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣١٣ ؛ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ — ٥٨ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

بحركة قائمة بالغير ، وساكنا بسكون قائم بالغير .... وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة .... أولا ، إنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات والحروف فى الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات .... ثانياً ، إن الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضاً غير ممتنع . وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم (أى للمعتزلة) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه »(١) .

وينتبه الرازى إلى أن هذا المعنى الذى أراده المعتزلة من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أراده أصحابه من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزلة متخذاً فى الوقت نفسه موقفاً وسطاً بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولات الأصوات والألفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة الله القديمة القائمة بذاته والتى لا تقوم بغيره ؛ لأنه « من المحال أن تحصل صفة الشىء ونعته لا فيه بل فى غيره »(٢) . وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المحصل ص ١٣٣ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

غيره أصواتاً وألفاظاً تدل بالوضع والاصطلاح على إرادته أو كراهته لشيء في الأشياء (١) . وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعرى ومعظم الأشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعاً (٢) . ولقد استند الأشعرى فى دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الأساس الذى استند عليه فى جواز رؤية الله(٣). فكما أن وجود الله هو المصحح لرؤيته فكذلك وجود كلامه النفسى هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الأشعرى فى هذا المقام إلا أنه قياساً على موقفه منه فى الرؤية نقول إنه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعرى هنا أيضاً أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وانما يقبل من الأشعرى — كما قبل منه فى الرؤية — وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل(٤) لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»(٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما »(٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه »(٧) . بل إن الرازى يعترف صراحة

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣) أنظر بعده مسألة الرؤية .

(٤) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٦) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا . (١)

هكذا ينحاز الرازى إلى المعتزلة حينا ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحيانا أخرى ، ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الأصل الذى تلتزم به أهل السنة فى صفه الكلام وجميع صفات المعانى .

أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماته إلى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الأفعال فهى عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب ايصاله(٢) .

وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هى ذاته ولا غيرها ، لا فرق فى ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، وهو أيضا خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها(٣) . أما الأشاعرة فيفرقون

---

(١) الرازى ، المحصل ص ١٣٦ .

(٢) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٥ .

(٣) أنظر الايجى ، المواقف جـ ٢ ص ٣٦٧ ؛ النسفى ، العقائد النسفية ص ٨٠ ، ٨٧ ، ٨٨ ؛ الرازى ، المعالم فى أصول الدين ص ٥١ ؛ على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ١٩ — ٢٠ .

بين صفات المعانى وصفات الفعل ويذهبون إلى أن صفات المعانى صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، أما صفات الفعل فهى عندهم كما هى عند الرازى صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال . فالخلق ليس إلا مجرد أمر نسبى أو اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق ، إذ لا وجود فى الحقيقة إلا للخالق والمخلوق . وما دام الخلق نسبة، والنسب لا تتقدر إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال فى جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازى تضييق شقه الخلاف بين مدرستى أهل السنة والجماعة فى صفات الأفعال . فذهب الباقلانى إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : « أما صفات الفعل فهى كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٢) . أما الغزالى فإنه يلجأ إلى أرسطو فيستخدم معنيي القوة والفعل الأرسطيين لحل هذا الإشكال . فيقول : « وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا .. ... فقال قوم : هو صادق أزلا ؛ إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم : لا يصدق ، إذ لا خلق فى الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد

---

(١) الرازى ، لوامع البينات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل ص ١٣٥ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل .... فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها التمطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل » (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر إلا عند وجود المخلوقين ؛ إذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك »(٢) والعين فى قوله تعالى « تجرى بأعيننا »(٣) واليد فى قوله تعالى « يد الله فوق ايديهم »(٤) والساق فى قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » (٥) والجنب فى قوله تعالى :

---

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢) سورة الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .

(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

(٥) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .

« ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله »(١) والاستواء فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) وهذه الصفات لا طريق إليها إلا بالخبر كما يقول الأشعرى ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٣) . وقد ذهب أبو اسحاق الأسفرايني والقاضى أبو بكر الباقلانى من الأشاعرة وجمهور المعتزلة إلى أن المراد من الوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء(٤) وقد وافقهم الرازى على مذهبهم فى تأويل هذه الصفات الخبرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيوؤلها الرازى بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نعم الله تعالى على العباد . ويوءول الرازى الساق بمعنى الشدة ، كما يقال : قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهولها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها إلا الله . أما الجنب فيصرفها الرازى إلى الوجه كما يصرف الاستواء إلى الاستيلاء (٥) .

---

(١) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥

(٣) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٤) المرجع السابق جـ ١ ص٢٦٦ .

(٥) الرازى ، أساس التقديس ص ١٤٧ — ١٧١ .

٦ — الرؤية

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون فى الآخرة ولا يرونه فى الدنيا، أما الكفار فحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (١) . والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة »(٢) وما « الزيادة » إلا النظر إلى الله والتمتع برؤيته فى الآخرة وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٣) والنظر المقرون بحرف « إلى » يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار — أى انتظار ثواب الله — كما ترى المعتزلة (٤) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلاكيف « إذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » (٥) . وانما هى رؤية عبارة عن « حالة فى الانكشاف والظهور نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية إلى هذه المرئيات »(٦) .

---

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

(٤) القاضى ، عبد الجبار ، المغنى ج ٤ فى رؤية البارى ص ١٧٦ — ٢٣٣ ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ — ٤١ ، مخطوطة كيمبردج

(٦) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفوا أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤية مكيفة ، إذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (١) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى « لا تدركه الأبصار »(٢) وقوله لموسى « لن ترانى »(٣) وقوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » (٤) . ووجد أهل السنة فى هذه الآيات نفسها دليلا على اثبات الرؤية . فانظر كيف يرى أهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » دليلا على اثبات الرؤية ؛ إذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الإدراك ؛ لأن فيه معنى الإحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سألها من الله ؛ إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أيأسه وإنما شرط الرؤية

---

(١) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٤) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

باستقرار الجبل « فإن استقر مكانه فسوف ترانى »(١) واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا. ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية وجهلها بنى الله، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه ما عرفته المعتزلة (٣) !

لم يتخلف الرازى عن متابعة أهل السنة فى كل ما ذهبوا إليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لابطال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية(٤). ولكنه خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة فى جواز رؤية الله تعالى عقلا . واعترض على دليل الأشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقلا ، والذى تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم الرازى ضده كثيراً من الاعتراضات ، ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التى استخدمها المعتزلة ضد الأشعرى وأصحابه . وأعلن الرازى فى صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الأشعرى وأنه ينحاز إلى أبى منصور الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) الصابونى ، كتاب الهداية من الكفاية فى أصول الدين ، الفصل الخاص بالرؤية ، مخطوطة الاسكوريال رقم ١٦٠٣ ، وهى تحت الطبع بتحقيق المؤلف .

(٤) أنظر الرازى ، الأربعين ص ٢١٠ — ٢١٨ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ المعالم ص ٦١ — ٦٧ .

من غير تفسير . ويذكر الرازى أن كل من يريد أن يتابع الأشعرى على دليله عليه أن يجيب عن الاشكالات والاعتراضات التى قدمناها عليه(١) .

أما دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذى يمكن أن نعرض له على النحو الآتى : إن إمكان الرؤية فى الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المرئيات فى الشاهد جائزه الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والأعراض، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلابد إذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها نرجع إليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية، لأنه وجود مسبوق بعدم، والعدم لا تأثير له فى الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته (٢) .

ولم يكن الأشعرى ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التى يثيرها

---

(١) الرازى ، الاربعين ص ١٩٨ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ص ٣٢ ؛ الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ؛ الرازى ، الأربعين ص ١٩١ .

هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود . ومن المعروف أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالأصوات والطعوم والروائح مثلا. ولقد التزم الأشعرى وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء وجواز رؤية كل الموجودات (١) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لا نعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم فى صعوبة أخرى أثارتها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا لا نراها رغم سلامة الحاسة وتوفر شروط الابصار ، وذلك مما لا يقبله العقل السليم .

إن مذهب الأشعرى يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء إلى الحرية الإلهية المطلقة ، تلك الحرية التى تجعل الله فوق كل قانون طبيعى وخلقى . ليس فى القوانين الطبيعية ولا الخلقية أية ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية . إن شاء الله ألغى أثر النار فلا تحرق « يا نار كونى برداً وسلاما على إبراهيم »(٢) وكذلك إن شاء كانت بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية إلا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وان شاء عذب المطيع وأثاب العاصى ، ولا يقدح ذلك فى عدله أو حكمته (٣) .

ولم يلتفت أهل السنة إلى أن اثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

(٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٣) الأشعرى ، اللمع ص ٧١ .

بنا إلى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جميعاً ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل ، فهل يتفق ذلك والحكمة الإلهية ؟

أحالت المعتزلة أن تقضى الحكمة الإلهية العبث بحقائق الأشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقاً للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجده يقدم اثنى عشر اعتراضاً نلخصها على النحو الآتى :

أولا : إن صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لا يجوز تعليله أما أنها حكم عدمى فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجوداً بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدى إلى القول بقدم العالم (١) .

ثانياً : لوسلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيراً من الأحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهراً أو متحيزاً أو قابلا للأعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التى ترجع إلى ما هية الشىء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩١ — ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

ثالثاً : لا يسلم الرازى بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض؛ لأن صحة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة كون البياض مرئياً ، لأنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سواداً ، والسواد يمتنع أن يرى جوهراً . ولو ساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (١) .

رابعاً : لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ؟ ألا ترى أن الأشياء المختلفة تشترك فى صحة الاختلاف ، فكما أن اللون الأبيض يخالف اللون الأسود كذلك يخالف اللون الأسود اللون الأبيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرئياً هو كونه سواداً وعلة كون البياض مرئياً هو كونه بياضاً (٢) .

خامساً : هب أنه لابد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر الاشتراك بين الجوهر والعرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو الدليل على هذا الحصر ؟ ومن المعروف أن السبر والتقسيم لا يفيدان إلا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الإمكان مشتركا بين الجوهر والعرض ، وإن كان إلا مكان لا يصلح للعلية لأنه صفة علمية ، إلا أنه يبطل حصر أنحاء الاشتراك بين الجوهر والعرض فى الوجود والحدوث (٣) .

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٢ — ١٩٣ ، المحصل ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ .

سادساً : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس الحدوث هو الوجود الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق وكونه مسبوقا بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة للوجود وكيفية له، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشيء لايكون صفة له ولا كيفية له (١) .

سابعاً : هب أن علة هذه الصحة هي الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب أن الأشعرى يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك ما دامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها (٢) .

ثامناً : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً قابلية الشيء لتحقق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة فى ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٣) .

تاسعا : إن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ؛ لأننا نستطيع

---

(١) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ .

أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينها، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد. فإن كانت علة صحة اللمس هي الوجود، والله تعالى موجود، وجب أن يصح كونه تعالى ملموسا مذاقا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً (١).

عاشراً : إن القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية إن كان المراد به أن المرئى من الأشياء هو وجودها فقط، والوجود مشترك بين الأشياء، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الأشياء، وذلك باطل. وإن كان المراد به أن المرئى من الأشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هى مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً، لا كونه موجوداً فقط. وكذلك علة صحة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجوداً. وبذلك لا تكون علة صحة الرؤية أمراً مشتركا لاختلاف الماهيتين(٢).

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط. وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا، لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (٣).

---

(١) الرازى، الأربعين ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ — ١٩٧.

(٣) المرجع السابق ص ١٩٧.

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لابد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الأشعرى فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك باطل (١) .

هكذا يتعقب الرازى دليل الأشعرى فى كل ناحية من أنحائه وفى كل مقدمة من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التى ينبنى عليها دليل الأشعرى ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم إلى محالات لا يمكن قبولها . ويمضى فى سوق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقى محكم فترابط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة إلى تاليها مما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازى .

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازى قد اقتصرت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من أنحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة إما مباشرة وإما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٧ .

(٢) أنظر القاضى عبد الجبار ، المغنى ، الجزء الرابع فى رؤية البارى ص ١٧٦ — ١٩٦ ؛ الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ — ٣٦١ .

المعتزلة عليه . وبمقارنة الأدلة الخمسة التى يحكيها الشهرستانى عن المعتزلة ضد دليل الأشعرى باعتراضات الرازى يتبين لنا :(١)

— أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثانى للرازى .

— والاعتراض الثانى لهم هو عين اعتراضه السابع .

— والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .

— والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده فى اعتراضيه الرابع والسادس .

— والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التى بقيت له فاننا نستطيع أن نعتبرها — من غير تعسف — فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة . ويكفى لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثانى عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذى هو فى الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازى، ومهما كان من استخدامه لأسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعرى على صحة جواز الرؤية عقلا فإن الرازى لم يخرج فى مسألة الرؤية على الأصل الذى أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة، وأنها بلا كيف، وأنها للمؤمنين فى الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعا . وحتى حين يرفض الرازى دليل

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ — ٣٦١ .

الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ، ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير ولا تأويل (١) .

٧ — العرشية

يؤمن الرازى مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا مكان (٣) . فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على العرش ؛ لأن ذلك من صفات الأجسام وإنما الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه(٤) ومثل هذا المعنى فى حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئاً عند الرازى غير ما يقوله أهل السنة والجماعة فى الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحنابلة والكرامية . فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغيير والزوال والاستحالة والبطلان ، لأن

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه . ٢ آية ٥ .

(٣) أنظر مثلا الماتريدى كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ؛ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠ ؛ الرازى ، أساس التقديس ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٤) الرازى ، أساس التقديس ص ١٩١ .

ذلك دلالة الحدث التى بها عرف حدث العالم (١) . ثم إن الله تعالى لو جاز عليه الاستقرار والتمكن فى المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الأجسام من التناهى والتحديد والحاجة، وكل ذلك على الله محال(٢) . ويفصل الرازى — كعادته دائماً — دعاوى الحنابلة والكرامية فى إثبات المكان والجهة ويرد عليها فى كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحياناً كتباً بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذى يفتتحه قائلا : « علم انا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك ، أو نقول : إنا ندعى وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى شىء من الجهات الست التى للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة، والمقصود من الكل شىء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا : لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل موجودين فانه لابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه ، مختصاً بجهة من الجهات الستة المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل فى بداية العقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالا للضروريات ، والقدح

(١) أنظر الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ؛ الرازى ، أساس التقديس ص ١٩١ .

(٢) الرازى ، أساس التقديس ص ١٨٧ — ١٩٢ .

فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدح فى الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (١) :

ويبدو أن الرازى كان — كعادته — عنيفاً فى خصومته للحنابلة والكرامية لأنه تعرض لأذى كثير من الحنابلة ، فكثيراً ما كانوا يعلقون على منبره رقعا مليئة بالإهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الأمر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه إلى السيف أحياناً (٣) ، وظل العداء مستحكما بينه وبينهم حتى قيل انهم توصلوا إلى وضع السم له فمات من ذلك (٤) .

٨ — افعال العباد

يذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لأفعالهم لقوله تعالى : « والله خلقكم و ما تعملون »(٥) ، وقوله تعالى « خالق كل شىء »(٦)

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٤ — ٥ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٣) ابن الأثير ، الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٤) السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢١ ؛ القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .

(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

ولكن الأفعال مع كونها مخلوقة لله إلا أنها من كسب العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون »(١) وقوله « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فعند قصد اكتساب فعل ما من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح الثواب عن فعل ما من الأفعال مؤسس على هذا القصد ؛ لأن الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد إليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل فى ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وإنما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد إليه ؛ يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد إليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك أيضا أن الفعل فى ذاته قد يكون صالحا للخير وللشر كالهجرة مثلا ؛ فالهجرة فى ذاتها لا يتوجه إليها ثواب أو عقاب وإنما الثواب والعقاب يتوجه إليها باعتبار القصد ، فإن قصد بها خير كالحج مثلا فهى خير يستحق الثواب ، وإن قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهى شر

---

(١) سورة التوبة ٩ آية ٨٢ .

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .

يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل والسرقة لقـوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل أمرىء مانوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه » .

وهذه القدرة الحادثة التى يخلقها الله تعالى للإنسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادى للفعل عند أهل السنة والجماعة ؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعـــالى وقدرة العبد لا تأثير لها فى خلق هذه الأفعال .

أما الرازى فإنه يذهب إلى أن القدرة الحادثة التى تكون مع الفعل هى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فإذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة أسباب وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أى لا يتخلف الفعل عن الحدوث إذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث الفعل مقارنا لها فى الحدوث ، أما إذا انتفى شرط أو وجد مانع معها فإن القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولايقع الفعل بها مع وجودها إلا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود . ومعنى هذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازى بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ؛ لأن المعتزلة لا ينازعون فى أن القدرة الحادثة إذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل

السنة لا ينازعون فى ذلك أيضا ؛ لأن القدرة الحادثة المقارنة للفعل عندهم لا توجد إلا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن إذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فإن القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذه هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الأصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الأخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى — أكثر من أى واحد من أصحابه — يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحيانا إلى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائما بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحى والقرآن الكريم ما لم يجده ببرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدوداً لا ينبغى أن يتعداها .

---

(١) أنظر التفتازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ — ٢٣٧ ؛ الأشعرى ، اللمع ص ٣٧ — ٦٩ ؛ الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ — ١٣٠ ، مخطوطة كيمبردج .

الفصل الخامس

الفلسفة

١ — مصادر فلسفة الرازى

يذهب بينس Pines إلى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون إلى حد كبير فى كتاباته الفلسفية . ويبدو هذا التأثير واضحا — فى رأى بينس — فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته ، والذى يشهد بمدى تأثر الرازى بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيماوس (١) .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجيلى الذى تخرج على يديه — مع الرازى — شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تياراً أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيماوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والعلم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية وأن الزمان قد وجد مع العالم . ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه إلى أن تيماوس تتضمن هذه النظرية . وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيكوس ، أما

---

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomenlchre
ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) أنظر أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

باقى رجال الأكاديمية ورجال الأفلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) .

هذه النظرية — بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها — وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام فى حدوث العالم وحدوث الزمان ؛ لأن الحادث عندهم هو ما له أول، ومن ثمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى فى نفوس المتكلمين المسلمين، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا « بأفلاطن الإلهى »(٢)، لأن علة الحاجة إلى الصانع عند المتكلمين هى الحدوث . فليس من الغريب إذن أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التى تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستانى والغزالى (٣) .

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن زكريا الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى . ويكفى أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند

---

(١) Taylor, A. E., Plato : The man and his work, pp. 436 - 43, University Paperbacks.

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى وتهافت الفلاسفة للغزالى .

فخر الدين الرازى فى العلم الالهى والنفس الانسانية لنتبين أن فلسفة الرازى ليست الا حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة .

٢ — واجب الوجود

يفتتح الرازى الكتاب الثالث — وهو فى الالهيات المحضة — من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى إثبات واجب الوجود . يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق الى اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على إثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هى :

(١) طريقة الإمكان : الموجودات لا تخلو عن أحد أمرين : إما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ؛ لأن الموجودات إن كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هذا هو المطلوب ، وإن كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهى محتاجة إلى موجود واجب الوجود ليرجح وجودها على عدمها . وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرتى الإمكان والوجوب الأرسطيتين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض ، والأعيان لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض — من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم — حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨ .

عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم إذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، ويستحيل التسلسل إلى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث غير حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون . ويتفق الرازى مع أبي البركات البغدادى فى أن هذه الطريقة أقرب إلى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية من طريقة الإمكان ؛ لأن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أقرب إلى الفهم من احتياج الممكن إلى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الإمكان والحدوث : وهى الطريقة التى يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازى نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتى : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أى ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولابد لكى يترجح وجوده على عدمه من مرجح ، ويستحيل أن يكون ذلك المرجح جائز الوجود لذاته وإلا احتاج إلى مرجح آخر ونقع فى التسلسل المحال ، فيلزم أن ننتهى إلى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(د) طريقة الإحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة . ويكفى أن ننظر فى بدن الإنسان ومافيه

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات البغدادى ، المعتبر ج ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥١ .

من دقة وإحكام وإتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن إلا أن يكون بفعل عاقل. ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان(١) .

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى إنها طريقة الطبيعيين ، وهو يقصد بذلك أرسطو . وبرهان أرسطو على وجود المحرك الأول مشهور يمكن أن نلخصة على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وان قلنا انه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ؛ لأنه إن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية . ولابد أن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا نقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الأول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) .

(و) طريقة البداهة : يذكر الرازى أن من الناس من يرى أن العلم بالله تعالى علم بديهى ؛ لأن الانسان يجد نفسه عند الوقوع فى محنة أو بلية متضرعاً إلى موجود قادر يخرجه من أنواع البليات .»(٣) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥١ .

يسميهم الرازى ، وهؤلاء يذهبون أيضاً إلى أن العلم بوجود الله ضرورى بديهى يحصل فى النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (١) .

٣ — صفات واجب الوجود

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الدينى للصفات عند علماء الكلام ؛ ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة — فى رأى الفلاسفة — من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئاً عند الرازى فى صفات واجب الوجود لم يسبقه إليه ابن سينا وأبو البركات البغدادى سواء فى عدد هذه الصفات أو فى تصوره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٢) : واجب الوجود بسيط أى ليس مركباً بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة ؛ ذلك لأن المركب مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من فكرة وجوب الوجود . ومادام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطه غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ؛ لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية . فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة إلى تعريف لأنها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ — ٤٥٨ ؛ وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٧ .

جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم أو المبادىء أو القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات .

الصفة الثانية : الوحدانية (١) : وهى مترتبة على الصفة السابقة ، فما دام الله بسيطاً فهو واحد من كل وجه . والوحدانية هنا وحدانية ميتافيزيقية ، وليست وحدانية بالمعنى الدينى . الوحدانية فى الدين معناها نفى الشريك أى لا شريك له فى الألوهية ، أما الوحدانية هنا فمعناها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم إليه ، ولا لذاته مبادىء متعددة فينقسم إليها ، ولا لما هيته أجزاء ينقسم إليها . وهو واحد أيضاً من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواه ، هو واحد بكل معانى الوحدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره (٢) : وهى فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلوطين . فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص ، والله كامل لا يشوبه نقص ، لأنه فعل محض . فالله تام أى كامل ، وهو فعــل صرف ، وفعله تام ليس ناقصا فكل ما هو ممكن له فهو موجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة ، بل إرادته ثابتة له ، ولا علم منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ — ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٣٠

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

وهذه هى حالة واجب الوجود ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، أما الممكن فتجدد الأحوال . فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الأزل ، وكذلك علمه تم فى الأزل ، ولكن العالم بما فيه من ممكنات تخرج دائماً إلى الفعل .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (١) : والخير هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الأخلاقى . الخير الميتافيزيقى هو الذى تتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهى سبب الشر ، وواجب الوجود كله خير أى أنه إيجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الإنسان فيه الخير والشر : الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والموت شر . إذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تحتمل الإمكان ، لا تحتمل العدم بأى وجه من الوجوه ، ذلك الإمكان أو العدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود . والخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الإمكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات — لأنها ممكنات — تنطوى على الخير والشر ، لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للعدم ، وما احتمل العدم فى

---

(١) الرازى، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٤، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٩

جهة ما لم يخل عن الشر والنقص . فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والله خير محض أيضاً لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كما لها اللازم لها ، فهو إذن مصدر كل خـــير .

وإذا كان الله أو واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته . هو عاشق لذاته لأنه خـير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خـير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته . فواجب الوجود إذن خير محض وجمال محض وحق محض « هو حق محض لأنه لما كان واجباً فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطـلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق .... وهو خير محض لأن الشر طبيعتــه عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره ، واذا ثبت ذلك فنقول : إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها . فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القوة أقوى ادراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل، فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بادراكه الأقوى الأكمل، وذاته فى غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بأتم إدراك، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج،

فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ به »(١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثـل له ولا ضد (٢) : واجب الوجود نوع متفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته . وكذلك لا ضد له ؛ لأن الضدين لابد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لابد وأن ينتميا لجنس واحد،كالأبيض والأسود يتحدان فى جنس واحد هو اللون ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضاً من وجوب الوجود؛ لأن واجب الوجود خلو من الإمكان أى خلو من المادة،وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل صرف ، وما دام هو عقل فهو يعقل ذاته ، فذاته معقولة لذاته . وليس فى ذلك اثنينية ؛ لأنه ليس هناك عقل يعقل موضوعاً مستقلا عنه ، إنما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقـل صرف لأنه خلو من المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٩٤، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٦٨ — ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣

كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل والمعقول من غير اثنينية كما هو الحال في الإنسان من حيث أن للإنسان عقلا يعقل شيئاً غيره . ولو كان الله يعقل شيئاً غير ذاته لانقسمت الذات الالهية إلى عاقل ومعقول ؛ ومن ثمة لايكون واجب الوجود بذاته .

٤ — نظرية الفيض

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الأفلاطونية المحدثة عن فكرة الخلق الدينية وفكرة الفيض فكرة أخذتها الأفلاطونية المحـدثة من المذاهب الغنوصية وتتلخص فى أن الواحد أو الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ،وهذا الكمال يقتضى الجود بالوجود ، ولما كان المبدأ الأول واحداً كان لابد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول عقل . وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم . فالعالم لم يفض عن الله مباشرة وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . ومعنى هذا أن فعل الله لا يمتـد إلا إلى العقل الأول ، أما باقى الموجودات فليست من فعله وانما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ،

ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكأن الفلسفة الإسلامية لا يكتمل عرضها إلا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل إمكان تعقل وجود العقل سبباً لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل تعقل العقل لإمكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى العقل له من ذاته شىء ، وله من الأول شىء ، له من ذاته الإمكان ، وله من علته الوجود ، فإذا انضم ماله من ذاته إلى ماله من علته حصلت فى ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازى على نظرية الفيض هو أنه إذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الأول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقد صدر عنه إذن أكثر من الواحد وهذا ينقض نظرية الفيض من أساسها . وإن كانت الكثرة فى المعلول الأول ترجع إلى السلوب والإضافات والأمور الخارجية فان مثل هذه الكثرة إن كانت هى مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك الكثرة ثابتة أيضاً لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر عنه جميع الممكنات ، وإن لم تكن تلك الكثرة مبدأ

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠١ — ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٢ .

لكثرة المعلولات فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١) .

٥ — علم الله

وكما لم يقبل الرازى نظرية الفيض فإنه لم يقبل أيضاً نظرية ابن سينا فى العلم الإلهى ، تلك النظرية التى تقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات . وهى نظرية لازمة عن فكرة وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا فى الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعاقل ومعقول ، وقلنا إنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غير ذاته ؛ لأنه لو عقل شيئاً غير ذاته لانقسمت ذاته إلى عاقل ومعقول ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته . وما دام الله لا يعقل غير ذاته فهو إذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا إلى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة فى هذا العالم علما مباشراً وإنما يعلمها علما كليا لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الأشياء ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول . فواجب الوجود لا يعلم الأشياء من الأشياء وإلا كانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون ذاته واجبة الوجود لذاتها ، ويكون له حال — التعقل أو العلم مثلا — لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال فى حق واجب الوجود . كيف إذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠٥ .

مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها. فهو إذن لا يعقل الأفراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الأفراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معلومة وتارة معلومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير فى ذات الله تبعاً لتعدد الصور العقلية وتنوعها(١)

هذه المسألة هى أحد المسائل التى يكفر فيها الغزالى الفلاسفة (٢) ولكن الرازى لا يتابع الغزالى فى رمى الناس بالكفر وإنما يتصدى لهم بالنقد مستعيناً فى ذلك بما يجده عند أبى البركات البغدادى من اعتراضات .

يقول الرازى فى المباحث المشرقية : « واعترض الشيخ أبو البركات البغدادى فقال : قولكم : لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته . وهذا منقوض بكونه فاعلا ، فان فاعليته إنما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل فى تتميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه فاعلا . وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه » (٣) ونقرأ أيضاً فى المباحث المشرقية : « قالو — (يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات) — البارى تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان ذلك متعباً له ، لأنه يكون دائماً منتقلا من مدرك إلى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ — ٤٨٥ .

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٣) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

الكلال والملال ، فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار ، فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائماً فى ذلك الانتقال . واعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذ أيضاً »(١) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب إليه من أن الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركات البغدادى (٢) .

٦ — المعاد

المعاد موضوع من موضوعات العلم الإلهى عند فلاسفة الإسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد، والثواب والعقاب غير البدنيين ،وأن الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق،العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ — ٤٨٠ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها الخير وادراكها للحق ، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع ؛ يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركهما الإنسان مراعاة للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين ، ثم إن الإنسان كثيراً ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ، ثم انه أحيانا يستصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية . وليس ذلك مقصوراً على الإنسان وحده بل ان الحيوان يشارك الإنسان فى ذلك أيضاً فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم توثر صاحبها بصيدها ، ثم إن المرضعة من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها . وكل ذلك يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الإنسان بل عند الحيوان أيضاً.

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضله فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبته الشرع (١) .

لكن السؤال الذى يثور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد الجسمانى ؟ لابد وأن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه؛لأن الغزالى يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة(٢) ، كما يعتقد الرازى بأن الجمع بين انكار المعاد

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ — ٢٩٢ ؛ الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٩٥

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

الجسمانى أو حشر الأجساد وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (١) . وينبغى أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسمانى ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعاد لا سبيل إلى إثباته الا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك فى المعاد الشرعى ، وإنما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبى صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الأجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد الجسمانى جائز عقلا كما هو ثابت شرعاً (٢) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على إعادة المعدوم ، قادر على تركيب الأجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الأجساد ؛ ولأن حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى »(٣) .

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

(٣) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ .

٧ — العناية الالهية

وهى أيضاً من الموضوعات التى أدخلها ابن سينا فى العلم الالهى وتابعه الرازى فى ذلك كما تابعه فى تعريف العناية حيث يقول : « العناية هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور »(١) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازى بالعناية . يعنى الرازى بقوله إن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شىء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجة أو منفصلة عن ذاته ، بل إن ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما .

ويقصد الرازى بقوله إن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجى ، فلا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك .

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الإمكان » أن الخير والكمال إذ يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود فإن الموجودات تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو إمكان . فالإمكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وانما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هى الإمكان ، والإمكان استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ؛ ابن سينا ، النجاة ص ٣٨٤ .

ناحية ما فيها من قوة وما لها من إمكان . وعلى ذلك فالموجودات التي لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بها الموجودات الأرضية فان المـــادة تعوقها عن الخير التام والكمال التـــام . فكل موجود يقبل الخير بحسب ما فيه من إمكان ، فان كان خلوا من الإمكان بريئـــاً عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فاننا نجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة والتى لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط . وينبغى أن نلتفت هنـــا إلى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتى بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض .

ثم يقول الرازى إن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الإمكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم ان النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له . والله إذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويعم الوجود بحسب الإمكان .

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند الرازى كما هى عند ابن سينا هى علم الله الأزلى بترتيب الموجودات ودرجة كما لها فى نظام الكون .

٨ - النبي والنبوة

النبوة من موضوعات العلم الإلهي أيضاً ، وتقتضيها العناية الإلهية ، لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ؛ لأن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده، فيلزم أن يعيش فى مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولابد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذى يسن للناس سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الإنسان فى الجماعة تقتضى وجود النبي ؛ لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل إنسان ماله عدلا وما عليه ظلما ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الإنسانى . فحاجة الناس إلى النبوة أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب وتقعير الإخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

وصفات النبي عند الرازى ثلاث :

أولا ــ قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ — ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٣٠٣ — ٣٠٨

ثانياً — قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى فى حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب .

ثالثاً : لا بد أن تكون له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هى المعجزة (١) .

٩ — النفس

لا نكاد نجد شيئاً عند الرازى فى النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا. فعلم النفس عند الرازى — كما هو عند أرسطو — جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الأفعال الحيوية فى الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (٢) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى هو عين تعريف أرسطو (٣) . ويقصد بالكمال الأول أن النفس هى صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، فهى التى تكمله ، وذلك كقوة الإبصار فإنها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعلا أول لأنها تتحد بالجسم مباشرة . وهناك أفعال ثانية هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ، أى هى الأفعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع والذوق وما إلى

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٢٣ — ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٣ .

ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى وإنما الموجود بالذات أجزاؤه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما إلى ذلك مما يستعمل فى تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا . ويقصد بالآلى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة . فليس تركيب العين كتركيب الأذن ، ولكنهما تتباينان فى التركيب لتباين الوظيفتين (١) .

أما براهين إثبات النفس عند الرازى فهى بعينها البراهين التى نجدها عند ابن سينا (٢) وإن كان يقتصر على ثلاثة منها هى :

(ا) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازى — متابعاً لابن سينا — حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أى تذكر . واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، واشترط أيضاً أن لا يبصر الإنسان شيئـــا ولا أى جزء من أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الأعضاء فيحكم بأنه هو هذه الأجزاء والأعضاء ، وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكى لا يحس بها ، بل تكون منفرجة ومعلقة فى هواء طلق لكى لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شىء خارج عن جسده

---

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

(٢) أنظر مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ — ١٧٩ .

أيضاً . إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضاً ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فإذن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة النفسية واتصالها : إن بدن الإنسان ليس ثابتاً مستمراً فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فإن الإنسان هوهو فى الأحوال كلها وفى ذلك دليل على إثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الأنا : عندما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير إلى جسمى أو إلى أى جزء من أجزاء جسمى ، وإنما أقصد أن أشير إلى حقيقة تعبر عن كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « إنى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن جميع مالى من الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار إليه بقولى « أنا » مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة »(٣) .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٦٥ .

١٠ — علاقة النفس بالجسم

يتردد الرازى — كما يتردد ابن اسينا — فى علاقة النفس بالجسم : فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته(١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى إذا فارقته النفس ، بينما النفس تصعد إلى العالم العلوى وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

* * *

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ — ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

مراجع البحث

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

١ — إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك ابن أبو محمد الجوينى ، كتاب البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

٢ — خليف ، فتح الله عبد النبى ، فخر الدين الرازى وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .

٣ — الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(ا) المحصول فى أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الإمام الشافعى ، مخطوطة المتحف البريطانى رقم Or. 4311

(ج) نهاية العقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ — الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ — الصابونى ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين ، مخطوطة الاسكوريال بأسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وهى تحت الطبع الآن بتحقيق المؤلف .

٦ - الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ، مخطوطة كيمبردج رقم Add. 3651

٧ - النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٨ - اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة كيمبردج رقم 1178-79(a) .

ثانياً : مراجع عربية مطبوعة

٩ - ابن أبى أصيبعة ، مرفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٢٩٩/١٨٨٢ .

١٠ - ابن الأثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد ين عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣/١٨٥٨ .

١١ - ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم :

(ا) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣ .

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية ، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣ .

(ج) القياس فى الشرع الإسلامى ، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧ .

١٢ - ابن حجز العسقلانى ، أحمد بن على ، لسان الميزان ، حيدر آباد ١٣٣٠/١٩١٢ .

١٣ — ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(ا) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٣٤٩ / ١٩١٣ .

(ب) تلبيس إبليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ — ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة بدون تاريخ .

١٥ — ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ١٣١٠/١٨٩٢ .

١٦ — ابن عربى ، محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧ /١٩٣٨ .

١٧ — ابن سينا ، أبو على حسين :

(ا) الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧ /١٩٣٨ .

(ج) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٣٢٥؛١٩٠٧ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠ .

(هـ) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠ .

١٨ — ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .

١٩ — ابن عساكر ، أبو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨ .

٢٠ — ابن القفطى ، جمال الدين-أبوالحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠ / ١٩١٢ .

٢١ — أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ — أبوريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦ .

٢٣ — الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥/١٩٢٦ .

٢٤ — الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(ا) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكارثى بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .

(ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٦٩ ؛ ١٩٥٠

٢٥ — الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد بن سالم ، الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .

٢٦ — إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، الإرشاد ، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨ .

٢٧ — الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة ١٨٧٥/١٢٩٢

٢٨ — الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٩ — بدوى ، عبد الرحمن ، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٠ — البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر :

(ا) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٤٨/١٣٦٧ .

(ب) أصول الدين ، استانبول ١٩٢٨/١٣٤٦ .

٣١ — البغدادى ، أبو البركات هبة الله بن على بن ملكة ، المعتبر ، طبعة حيدر آباد ١٩٣٩/١٣٥٨ .

٣٢ — التفتازانى، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٨٧٩/١٢٩٨

٣٣ — الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، بدون تاريخ.

٣٤ — الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، القاهرة بدون تاريخ

٣٥ — الخوانسارى ، محمد باقر زين العابدين ، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، القاهرة ١٨٨٨/١٣٠٦ .

٣٦ — الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(ا) الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤/١٣٥٣ .

(ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٩٣٥/١٣٥٤ .

(ج) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(د) معالم أصول الدين ، القاهرة ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٩٢٤/١٣٤٣ .

(و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٩٠٩/١٣٢٧ .

(ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، القاهرة ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(ح) شرح الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

(ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .

(ى) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .

٣٧ — الرمانى ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .

٣٨ — السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٩٠٦/١٣٢٤ .

٣٩ — السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .

٤٠ — الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٤١ — الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب ، القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ .

٤٢ — الشهرستانى ، عبد الكريم :

(ا) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

(ب) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٤٣ — طاش كوبرى زادة ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١ .

٤٤ — الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥

٤٥ — عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ .

٤٦ — على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

٤٧ — الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(ا) إحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

(د) المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ .

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .

٤٨ — قاضي زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ .

٤٩ — القاضي عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠ — الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٥١ — مدكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٢ — المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل على الروضتين ، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

٥٣ — النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧ /١٨٧٩ .

٥٤ — النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٥ — الهمذانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، ترجمه من الفارسية إلى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠

ثالثاً : مراجع أوربيـــة

56 – Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 — 49.

57 – Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.

58 — Kholeif, F. A. N., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.

59 – Patton W.M., Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1867.

60 — Pines, S., Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu-Rida Cairo 1946.

61 — Taylor A. E., Plato : The man and his woark, University Paperback.

62 — Watt, W. M., Free Will and Predestinatien in Early Islam, London, 1962.

63 — Wensinck, A. J., Concordance et èrdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.

فهارس الكتاب

١ – فهرس الأسماء

٢ — فهرس الفرق والمذاهب والملل

٣ — فهرس الكلمات والمصطلحات

٤ — فهرس الاماكن والبلدان

فخر الدين الرازى

مجدد من المجددين الذين يبعثهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الإسلامية دينها. جاء على رأس المائة السادسة بعد الهجرة (٥٤٣ – ٦٠٦) ليقوم بمهمة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام وفلسفة .

وقد حاول الدكتور فتح الله خليف مدرس الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية الذى عكف على دراسة فخر الدين الرازى عدة سنوات فى مصر وفى انجلترا أن يضع لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب الفكرية الهامة حتى تتضح المعالم الأساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فخر الدين الرازى أكبر مفكر فى العالم الإسلامى جاء بعد الغزالى .

٥٠٠م ١٠٠٥٦٢

الناشر دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل
منطقة الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول – ٢ ميدان التحرير (المنشية)